عالم الفكر

المجلد الاول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العلم والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة



رئيس التحرير : أحمد مشارى العدوانى

مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء فى الكويت * يناير – فبراير – مارس ١٩٧١

المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء – الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

حقوق الانسان

★ ★ ★

آفاق المعرفة

★ ★ ★

خبرات وتجارب

★ ★ ★

عرض الكتب

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقــوق الإنســان

حيث توجد حرية يوجــد وطنى « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطنى « توماس پين »



تمهــيد

حين قامت الشـورة الفرنسية وأصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الانسان الذى ينص على مبادىء الحرية والاخاء والمساواة ويعلن بالتالى ان جميع الناس ولدوا احرارا ومتساوين فى الحقوق والواجبات ، لـم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خـارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادىء ولا عن الأوضاع التى نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم انها تحمل بين طياتها بذور الشر وبوادر الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة ولكيان المجتمع الانسانى بأسره . وربما كان السياسى والكاتب البريطـانى الشهير ادمـوند بيرك E lmu d Burke أشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية فى هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الانجليزى ، ثم أصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملأه بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن ممادفع المفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس پين Thomas Paine الى أن يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الانسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل پين كتابه بقوله : « من بين كل البذاءات

---

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1971 (Watts, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الامم والأفراد لاستفزاز بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذى أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكانا فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسى ولا الجمعية الوطنية يشغلان انفسهما بشئون انجلترا او البرلمان الانجليزى ، ولذا فان قيام مستر بيرك ـ دون سابق استفزاز من جانبهما ـ بهجومه عليهما فى البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يغتفر على قواعد الأخلاق، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادىء السياسة»(٣) .

والغريب في الأمر أن ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجراة فى التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الاعجاب بما يعرف باسم الثورة الانجليزية التى قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو انه كان ينعى فى الوقت ذاته على السياسة البريطانية غباءها الذى دفع الأمريكيين دفعاً الى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر ان المبادىء التى قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التى كان يؤمن بها بيرك والارستقراطية البريطانية على العموم . فبينما ادت الثورة الانجليزية الى تثبيت أقدام الارستقراطية فى الحكم السياسي ، أو على الأقل ابررت تلك الارستقراطية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الارستقراطية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك ـ كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs ـ يعتبر ان المجتمع الذى يخلو من وجود طبقة ارستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش فى فوضى شاملة، وان الارستقراطية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاقية الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القويمة التى تعطى المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالارستقراطية ـ فى نظره ـ هى حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هى أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بامكان اقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظرى البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادىء والسياسات التى تهدف الى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو ـ على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole وهو يلخص آراء بيرك ـ بطريقة طبيعية ولا تصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وان من الخطل ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما فى ضوء ما يشير به العقل والتفكير ، ولذا فان من أقدس الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التى سبقته فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعى كله الى الأجيال التى ستأتى من بعده. والارستقراطية هى وحدها التى تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره .(٤)

وواضح أن هذه الأفكار والمعتقدات التى كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الاسس التى قامت عليها الثورة الفرنسية والتى كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسى من الفقراء الذين يشار اليهم فى العادة باسم « غير ذوى السراويل Les Sans-Culotts » والذين كانوا يتوقون على العموم الى بناء مجتمع فرنسى جديد يقوم على اسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن اجل المبادىء التى يدينون بها كتب توماس پين كتابه عن « حقوق الانسان » . ولم يلبث الكتاب أن صادف نجاحاً هائلا ثم دخل فى عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وان كان يبدو انه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

(٣) Ibid, P. I

(٤) Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

حتى سنوات قليلة مضت ، كما أن كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن فى أذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادق عن الأماني والآمال التى كانت تجيش فى صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضاً عن الرغبة الاكيدة التى يحس بها الانسان فى كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب فى فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لاقرار تلك الحقوق فى وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على أيدى شعوب أو جماعات اخرى ظالمة عاتيه . والظاهر أن هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائماً ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانسانى وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعى وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة أو بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث أن ترتب عليها – لسبب ما – اختلافات وفروق فى المكانة وفى الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب توماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق أو وثيقة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك أمثلة أخرى كثيرة ظهرت فى فترات اكثر حداثة ولم يقيض لها الذيوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى أن نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير هـ . ج . ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) أيضاً . وقد صدَّر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان – كما أسماه – هو وثيقة مفيدة لها أهميتها القصوى على الأقل فى الفترة التي ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف أن نجد أنه فى حوالي ذلك الوقت أيضاً نشرت « جماعة كمبرج من أجل السلام » Cambripge Peace Aims-Croup بياناً مماثلاً لبيان ولز فى معناه وفى كثير من النواحي التى تطرق اليها بالتفصيل ، كما أن « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L,Homme في ديجون بفرنسا كانت قد أعدت فى يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملاً « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الأخيرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق أو تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التي بذلت فى فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها أمور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذى كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نشأت أساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية أو المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق فى علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نشوب الحرب من الرغبة فى اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتمردة الثائرة على الأوضاع القديمة والأفكار البالية العتيقة التي تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين بني البشر ، وتتصور أن هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضى وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التي كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وقدرة على العيش ، وبالتالى حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . . لقد كان من الضرورى اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التى يجب أن تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

Wells, H.G.; The rights of Man or What are we Fighting for, Pengiin Books (N D) (٥)

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي أفضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان أن يختار بين أمرين : اما الثورة والتمرد على الأوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم وللجنس البشرى (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و « الاعلانات » عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التى أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق فى التفكير والاتجاه العام وفى الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الدهنية أو حق التفكير وابداء الرأى وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى أهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها فى كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل فى الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد أهميتها مرة اخرى بل وأيضاً ـ وهذا هو المهم ـ لكي يضفي على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه وأجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم والوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم فى اصدارها أو التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها .. وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الأقل مطالب الانسان فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعنى أنها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب أن يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذى ينتمي اليه ، أى أنها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التى تعتبر فى نظر المفكرين من ناحية وفى نظر كل هذه البيانات والاعلانات من أهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية . أى أن هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة فى الحرية هي مجرد التسامح الذى يجب أن يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم فى ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين فى أن يعتنقوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأى مسألة ضرورية وظاهرة صحية فى المجتمع . ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة أننا نجد مفكراً مثل توماس پين يذهب الى حد القول بأنه اذا كان من حق الدولة أن تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها أن تعاقبهم على ما يعتقدون من أفكار أو يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق فى أن تكون له وجهة نظره الخاصة فى كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية أن تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وأن هذه الحقوق المدنية (التى يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له أن يوفرها لنفسه دائما كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذى يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، أى أن لكل حق من الحقوق المدنية أساساً فى بعض الحقوق الطبيعية التي هي أسبق عليها فى الوجود ، وانه لا بد لذلك من أن

---

(٦) Ibid, P. 12

يحتفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل فى المجتمع . فالمجتمع « لا يعطى » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو فى الواقع «مالك» المجتمع . واذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فانما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر اخرى تعارض هذا الرأى الذى يذهب اليه توماس پين وترى فيه بذور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فان الاعلان العالمى لحقوق الانسان يردد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال ـ حسب ما يقول كول ـ لغة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر (٧).

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب الى المبادىء الفلسفية المثالية التي تغفل الكثير من الاعتبارات التى تقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما تصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية فى كثير من المجتمعات. فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمرة كما هو الحال على الخصوص فى المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التى ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما تقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس فى الحقوق وفى الكرامه وعن اخوتهم جميعاً فى الانسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ـ وهو الاعلان الذى قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التى تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة ـ تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الاعلان العالمي نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادىء والحقوق التي تنادى بها هاتان المادتان من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التى نادت بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فان هذه المبادىء والحقوق نجد فيها ـ كما ذكرنا ـ كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والغريب فى الأمر أن معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وآدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب فى ذلك الى الحد الذى تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الانسانية كلها . وافضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التى بلغت من المدنية والتقدم والرقي شأواً لم تبلغه دولة اخرى أو شعب آخر ومع ذلك فان التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما ان كثيراً من مظاهر التنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس ثمة شك فى أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التى تتنكر لهذه الحقوق الطبيعية التى يعترف بها ـ من الناحية

(٧) Cole, op. cit; P. X

النظرية ـ المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً فى بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكتشف عن نفسها فى السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء قناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذى وصلت اليه الامور فى جنوب افريقيا التى تعتبر بحق المثل الرئيسى لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية ـ على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان ـ تم التمييز تمييزا شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء فى المسكن أو فى المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واتقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على أن يعيشوا فى مستوى اجتماعي واقتصادى أدنى بكثير من المستوى الذى يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً فى جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدريج نتيجة لظهور التشريعات الكثيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون او المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم فى المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الأهالي الافريقيين فى التنقل وامتلاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب فى شيء أن تستحكم المشكلة وتتفاقم فى عام ١٩٥٠ أى بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تتبعها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادىء التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة أو قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمى أصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذى وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة أو الجماعة السلالية التي ينتمي اليها كل شخص فى نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم ـ رغم كل قسوته وتعسفه ـ يداخله شيء من المرونة فى التطبيق ، حيث كان فى استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلالية أرقى وأعلى من تلك التى ربطهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً(٨). وتلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيقية دون غيرها . « فالشخص الأبيض هو الذى تدل قسماته الخارجية على انه أبيض أو الذى يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذى يدل شكله الخارجي على انه ابيض الا انه معتبر شخصا ملونا . والوطني يعني الشخص الذى هو من حيث الواقع من الاجناس الاصلية الافريقية او من قبائلها أو الذى يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذى ليس أبيض ولا وطنيا » . (انظر فى ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية فى جنوب افريقيا واهدار حقوق الانسان ـ الترجمة العربيـة ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيقية وحدها ايضا ، بحيث ان الشخص الذى تدل قسماته الخارجية على انه ينتمي الى احد الأجناس الافريقية اصبح يعتبر افريقيا ويظل كذلك مالم يثبت انه لاينتمي الى تلك الفئة . وواضح انه من العسير على المرء وبخاصة فى المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على انه ينتمي الى سلالة غير تلك التى تدل ملامحه على أنه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الأصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيقية فى المحل الأول ، وهو أساس غير متين لاقامة أية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لان يكون نقطة انطلاق لاقامة اى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي امكن له أن يحققها هي اثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتمرد وقلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الما ماو الشهيرة التي اندلعت فى كينيا فى شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التى اتبعها المستعمرون البريطانيون والتى تمثلت في التمييز بين الأهالي الأصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الأهالي فى كل نواحى الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء فى المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع أن التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن أن تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس او بعض اجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد في الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والآمنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك اكثر المجتمعات تشدقاً بالديمقراطية .

●●●

ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامة التي تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التى كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التى نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً في عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظرته الى الحياة والى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه والى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفهومات السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترزح تحت نير الاستعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم — بشكل صريح أو ضمنى — في معسكرات او تكتلات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم أبداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها وتحددها المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا تقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الانسان فى الاربعينيات أو يحلم، وفتح ذلك التقدم آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادى لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال فى المجتمع الحديث الى حقوقها فطالبت بالمزيد من الحقوق، وتطرقت المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها . واصبح من المألوف فى الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق فى الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الاتصال الجنسي المثلى، والعلاقات الجنسية الشاذه وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحمل بهم سفاحاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادى الذى يولد من زواج شرعي وهكذا . وهذه كلها دعوات تجد كثيراً من العاطف والآذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطفون عليها او يقفون منها موقف المعارضة اوحتى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية . ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما اسماه «الحق فى اعتناق الآراء القديمة الرجعية» . ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اى جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها الشباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفى كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين فى المزادات او فى « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورنين التلفون فى البيوت في أوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل فى هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق فى التخلص من المضايقات البيروقراطية(٩) .

وقد يكون فى هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع فى استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم ـ ما يزال فى صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد أن تغيرت القيم والأوضاع فى العالم، كل هذا التغير السريع الجذري ؟ ألم يحن الوقت ـ بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان ـ الى اعادة النظر فى ذلك الاعلان والمبادىء التي صدر عنها ويعبر عنها فى الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها ؟ ان هذا لا يعني باى حال التنكر لهذه المبادىء والقيم أو الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أى اعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف الثورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن فى تمرده على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كانسان وتحقيق انسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها .

احمد ابو زيد

---

(٩) Packard, V; The Naked Society, Pelican Books, London 1964, PP. 184 - 252.

عثمان خليل عثمان *

تطـــور مفهـــوم حقـــوق الانســـان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى فى الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « **الاعلان العالمى لحقوق الانسان** » والصادرة عن الجمعية العامة للامم المتحدة ـ بباريس ـ فى اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بانها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنوان ما بلغته البشرية فى حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء فى هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور فى بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي لمتابعة التطور فى مفهوم هــذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن « **مسيرة** » حقــوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل أن ندلف الى ما انتهى اليه التطور فى شأن « **مضمون** » تلــك الحقوق :

---

* **دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستورى بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا .**

ـ القسم الاول ـ مسيرة حقوق الانســان عبر التاريخ

(أولا) ـ عراقة الأحساسيس والأفكار بصـــددحقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعي) :

لو حاولنا ان نســبر اغوار الزمــن تلمساً للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثاً عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدناأن ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحينما يكون هذا التظالم يوجد منطقياً « ظالم » و « مظلوم »ويوجد معهما احســاس هذا الأخـير « بحـق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس»كانت نقطة البدء تلـك التي بـدأ الناس عندها يعيشـون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان «الانسان اجتماعياً بطبعه » ـ فلم يعش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه ـ وجب القول كذلك بأن نقطةالبدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احســاس الانســانبحقوقه عند الاعتداء عليها (مشفوعاً بالتفكير فيها أياً كان مستوى هذا التفكير) صـنواً للحيــاةالبشرية ، شاركها البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحســاس الشعورى والتفكيرأو التدبر العملي ميزة الانسان على سائر الحيوان، فبغير العقــل تقف الأحاسيس عند حدودها ،ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها، وبين الأسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقلالاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما ـ عاجلاً أو آجلاً ـ بقدر ما مــن التخطيط للمســتقبل ،استزادة من أسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه ،وبتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعني أن هذا الفكر من فعل الفطرة ،وانه رد فعل طبيعي لأفعال وأوضاع هي أيضــاً من طبيعة الأشــياء فى كــل مجتمع ، وان كانتعدواناً وتغولاً على ماهو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كلمعطيــات الضمير الانســـاني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانونالطبيعي » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعي الدائم « الانسان » . وبهـذاالمفهوم ـ الذى نراه فطرياً ـ اخذت جانب الحرية والحقــوق مختلف التعاليم الســامية المتعاقبةالمنبعة بالقيم والمثل العليا سواء أكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (منأحاسيس وأفكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصــابيح على الطريق ، كمــا كانت قــوى دفعمتعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصـــور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل أيضاً القول بحقوقالانسان « الطبيعية » يستمدها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها ـ لامن تشريع من صنع البشر ـوتكون هذه الحقوق بالتالي لصيقة به كانسان ـ مجرداً عن أى وصف ـ ومن تم تكون حقوقهوحرياته الأساسية اسبق من أى تنظيم سياسي، واقوى منه ، واعلى قدراً ، وأشمل نطاقاً ، وابقىعمراً .

ولئن كان هذا المقام لايتسع بداهة لبيــاننصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسعلابداء الأسف على ما يسود الفقه الغربي ـ بصفة

---

(١) ولذلك قال البعض (مثل ايمانويل كنت) اننا نشعربالحق معنوياً عندما لا يقر لنا به احد.فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

(٢) لذلك من مأثور القول ان « الحق يفترض المطالبة به »،وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة ــ من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من أفكار الغرب فى عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالاضافة الى انه لم يكن مجرد أفكار نظرية أو مناهج دينية أوفلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة فى تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها فى العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة فى أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانيا) ــ مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان او ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحريات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها أن تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثاليتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك الا تتقبل هذه السلطات ــ دائماً ــ ذلك الضغط برضى وسلام، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره فى نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الأيام اكله ، وبخاصة فى النواحي التالية :

(أ) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة ــ ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان ــ تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادى (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني اى الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل ــ على العكس ــ هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردى النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحريات الأساسية قوة وضمانات تبعاً لما ازدهر ــ فى ظل الحكومة القانونية ــ من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة ــ بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية ــ لأعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات أثراً فى شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على اعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الادارى الشامل لولاية الغاء القرارات الادارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التعويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذى بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلى :

١) الأصل الغالب فى عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد «عامة» تتسامى عن الاعتبارات الفردية، فى حين ان الأصل الغالب فى عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » فى صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفريق بين شخص وآخر ، أو فئة واخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحاباة أو لمحاربة فرد أو أفراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الأغلبية والأقلية كلتيهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيدة والبعد عن الغرض ، في حين تبعث طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

٢) تزداد صفة التجريد والحيدة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية ـ برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوي أو الحكومي) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذي تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ماقورنت بكليات القانون (٣) .

٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » ـ استثناء من قاعدة عمومية القوانين ـ يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (في مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى بصدد أعمالها الفردية .

٤) رجال السلطة التنفيذية ـ بحكم عملهم ـ أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطتين التشريعية والقضائية . ومن ثم كانوا أقرب من هؤلاء تأثراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحاباة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كاعضاء متمتعين بثقة ناخبيهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى أحوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطتين الاخريين حفظاً لحقوق الأفراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان أمامها .

أما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرياته فجد مستبعدة ، لأنها هي السلطة المنوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذي يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء. ولكن استبعاد المظنة لا يعني استحالة المحظور ، فاحتمال وقوف هذه السلطة في وجه الحرية وارد في أضيق الحدود ، كما

---

(٣) ولا يخفى كذلك ان الادارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع في هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندد منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث فى أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حيناًموقف المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتغاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين فى المحاكمات الجنائيـــة (بمعنى الجزائية) .. والضمان المرجـو فى مثل هـذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن فى الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدســـاتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشـعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية فى اطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة فى شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضـــاء أو الاشراف الادارى على ســـير العمل القضائي دون التدخل فى ضمير القاضي أومهمة القضاء .

كل هذه التطورات (فى نظام الحكم والتشريع ثم فى شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة فى توكيد حقوق الانسان وتوطيد احتـــرامها وكفالتهـــا . وهذه كلهـــا مستحدثات القرون الأخيرة فى أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقة ـــ لها طابعها واصالتها الخاصة ـــ فى معظم هذه الاصول فى النظام الاسلامى ، وحسبنا فى بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلـــي :

ظـــل خضـــوع الدولـــة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعيـــة والتنفيذية والقضـــائية) مجهولاً فى الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ،حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية فى خواتيم القرن الثامن عشر . هذا فى حين أقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول أحكامه من الكتاب والسنة،حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قولـــه تعالى فى سورة النساء : « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (الآية ١٠٥) وفى سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما أنزل اللـــه ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ،« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك.. »(الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً فى مثل قوله تعالى فى سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكـــم بما أنزل اللـــه فاولئك هم الظالمون » (الآية ٤٥) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفى ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الـــدولة نظـــام الحكـــم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم »(سورة الشـورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم فى الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل اساس الولاية أو الخـــلافة المبايعـــة (أي الانتخاب) .

وضـــمن هذا النظـــام القانوني الشـــورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التغول عليها ، مع تقرير مسئولية الامـــام أو الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته ... الخ) ونفى طاعته فى معصية ، واقرار حق المحكومين فى تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف(حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصـــــــل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحســـبة من الضمانات فى كل مجال ... وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التـــزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربـــة ، والذود عنهـــا جهاداً ، والموت فى ســـبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية فى هذا الصدد : « ان أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما أرادها الاسلام منذ البداية وكما كانت فى صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة فى عهد الخلفاء الراشدين . وان كان قدخلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية)تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هى الصورة القومية أو الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص فى تسجيل الحقوق فى الدستور أساساً ، تكمله وتفصله فى هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يشد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف انواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ،وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمى حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأى ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الاخرى .. ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً فى التشريع يمارسه ممثلو الامة ، ثم فى الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة، كما تشمل فى النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة أو الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب (الدستورى والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح فى الدساتير الحديثة نحو التوسع فى هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيعة فى يد الأغلبيات البرلمانية المتقلبة فى ذاتها أو فى اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق اكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذى يجعل الدستور فى الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان فى الدساتير الحديثة

---

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامى فى مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ زكريا البرى (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولناخذ مثالاً لذلك دستور الكويت الصادر فى ١١/١١/ ١٩٦٢ ، فقد توسع فى هذه الحقوق وذلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثانى بعنوان « المقومات الاساسية للمجتمع الكويتى » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثاني المعنون « الحقوق والواجبات العامة » ــ وهو الباب التقليدى ــ ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

فى العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى« الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارتضته الدول الأعضاء فى الامم المتحدة كمثالية تتقيدبها أدبياً ، وانموذجاً يحتذى فى تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشاره صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك فى مقدمة الدستور أو فى صلب مواده . وما من شك فى أن هذا الاتجاه فى الدساتير الحديثة يمهد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعى العالمي المشترك فى شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهره اكثر وضوحاً فى دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفى ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثر أو تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتقل بالبلاد فوراً الى أعلى مستوى أقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك فى أن هذا الاتجاه كان موضع الأمل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للامم المتحدة عندمانادت بالاعلان واصفة اياه بانه « المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والامم ،حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع — واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم — الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن اجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/كانون الاول) عيداً يحتفل به العالم فى كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، أو أن تضع ذلك فى مقدمة الدستور أو ديباجته . ولهذا النحو وذاك تطبيقات عديده نذكر منها ما يلي :

— العهد الأعظم او الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذى تكرر اصداره بشيء من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (فى عهد الملك هنرى الثالث) .

— وفى انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنه ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

— وبأمريكا صدر فى فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك «اعلان الحقوق» أو « وثيقة الحقوق » — وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا فى ١٢ يونيه سنة ١٧٧٦ ،وكان هو أولها .

— وفى فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ « الانسان » نزعة نحو الشمول فى حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدى الذى كان لايزال يضفي على اعلانات الحقوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » .وصدرت كذلك اعلانات للحقوق فى السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

وعن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر فى اكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات فى « اعلانات للحقوق » أو فى ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (فى فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية الى أن لها قيمة قانونية ملزمة كالدستور بل وأسمى من الدستور ، فى حين ذهب رأى آخر الى أنها مجرد اعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض ــ وهو الأفضل ــ فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق انما تقتصر على النصوص المحددة التى تأخذ صورة النص الدستورى وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حججه وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا فى الدساتير الحديثة من ايثار للنص على ضمانات الحقوق فى صلب الدساتير لا فى مقدماتها أو فى اعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالى فى شان حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولغته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صداه فى مختلف أنحاء المعمورة الا ان العالم كان فى حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقاً ان الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع فى تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت فى الميدان الدولي فى شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الا أثناء الحرب الاخيرة وفى أعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واكتوت الدول العظماوات بنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة فى دفع الغوائل عنهن ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان فى الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون احساساتهم ويستأهلون الرعاية استئهالهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

---

(٦) وفى عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان فى ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الاشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (المبكرة نسبياً) فى اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان اجدادهم لو أعلنوا « حقوق الفرنسى » بعد أن هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم فى شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا فى « البستاييل » كافة ، ورأوا من خلال حقوق الفرنسى « حقوق الانسان » ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا ملء أسماع المضطهدين فى العالم .

هذا ويلاحظ أن التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مدهش بين التعاريف وتفاعل فى الأفكار والصياغة بل والعبارات وقد تلاقت جميعها عند المفهوم الفردى للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الامم » قد خلا من أى تنظيم لحقوق الانسان ، وانما اشار الى حقوق فئات معينة (كالأقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى فى هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولى والقانون الداخلى حتى أوائل القرن العشرين وان القانون الدولى لا يعنى الا بالدول دون الافراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل في علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الأول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

وأهم ما اتخذ من خطوات دولية فى هذا الشأن ما يلي :

١ ــ فى ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجه عن الحريات الأربع « فى كل بلد فى العالم » .وهي : حريــة الفكر والقــول ،والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ ــ اعلان الحــريات فى ميثاق الاطلنطي بتاريخ ١٤ اغسطس سنة ١٩٤١ الذى اشــاد بالتحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ ــ اعلنت « الامم المتحدة » (٩) فى أول يناير سنة ١٩٤٢ ان النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثــل لزومــه لصيانــة الحقــوق الانسانية والعدالة . . » . وكان ذلك فى اجتماع لممثلي ٢٦ امة تعاهدت على الاســـــمرار فى محاربة دول المحــور .

٤ ــ وفى ديباجــة ميثاق الامم المتحــدة (الذى وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (ســان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونيه سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الامم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا . . . ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الأساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية . . »

أما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقــوق الانسان وفتحت باب التطور الجديد فأهمــها مايلــي :

المادة الأولــى :

وتقرر ان تعمل منظمة الامم المتحدة على احترام حقوق الانسان والحريــات الأساســية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « . . . تنشىء الجمعيــة العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهــم فى الجنس او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء . . . » .

المادة ٥٥ :

« رغبــة فى تهيئــة شروط الاســتقــرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الامم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذى يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لهــا تقرير مصيرها ، تعمل الأمم المتحدة على أن ينتشر فى العالم احترام حقــوق الانســان والحريــات

---

(٩) اصطلاح « الامم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة فى الاعلان المذكور .

(١٠) كان اساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكــور مقترحات سبق وضعها فى « دمبرتون اوكس » فيما بــين اغسطس واكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا نمييز بسبب الجنس أواللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥ ــ فرادى ومجتمعة ــ بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادى والاجتماعى أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشىء المجلس الاقتصادى والاجتماعي لجاناً للشئون الاقتصادية ولتعزيز حقوق الانسان ... » .

٥ ــ على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادى والاجتماعي المذكور لجنة سماها « لجنة حقوق الانسان » وجعل لها أغراضاً ثلاثة هي :

أولاً ــ اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً ــ اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً ــ اعداد مشروع بوسائل التنفيذ وبالاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه الحقوق .

٦ ــ واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في لبك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات ايجابية على الدولة .

وقد أقرت هذا المشروع الجمعية العامة للامم المتحدة فى دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة ١٩٤٨ وكان ذلك فى اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ ــ توالت الجهود فى المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للامم المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات القانونية التي تتعهد بها الدول فى شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكى يكون هذا الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادىء واهداف تلتزم الدول التزاماً أدبيا ــ وليس التزاماً قانونياً ــ بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها. وقد توالت الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقر الجمعية العامة فى (١٩٦٦/١٢/١٦) ثلاث وثائق لم تدخل بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (أى ٣٥ تصديقا) وتشمل هذه الوثائق :

أ ــ اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب ــ اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

جـ ــ بروتوكول اختيارى ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ ـ هنالك جهـود عديدة اخـرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعدده من « حقوق الانسـان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصريـة ، والقضاء على التمييز ضد المراة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة اباده الجنس البشرى والعقاب عليها ، والغاء السخرة أو العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشى أو غير الانساني أو المذل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفي ، واقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسيـة ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحريات عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق فى الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفى هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدى للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاستراكي والكتلة الشرقية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلى :

ـ الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .

ـ الاتفاق الخاص بالحق الدولى فى التصحيح (١٩٥٢) .

ـ الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .

ـ البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣ وتكملته سنة ١٩٥٦)

ـ الاتفاق الخاص بمركز الاشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .

ـ الاتفاق الخاص بجنسية المراة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .

ـ الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير سارى المفعول للآن) .

ـ الاتفاق الخاص بالرضا فى الزواج والحد الادنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .

ـ الاتفاق بخصوص ازالة كافـة اشـكال التمييز العنصرى (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .

ـ الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصـة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول للآن) .

ـ البروتوكول الخـاص بمركـز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ ـ هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالاً اعلامية ودراسـات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنـة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، واعلان يوم ٢١ مارس سـنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال أيضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذى دعت الجمعية العامة الى عقدة كواحد من أوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر فى طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ ـ يجب في ختام هذه البنود بصدد الجهود الدولية الاشادة بنشـاط الأمانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال نذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالأمانة العامة المنشورات التالية التى وزعت على نطاق واسع في العالم :

ـ الاعلام العالمي لحقوق الانسان ـ الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمناً اتفاقيتى نوعى الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحداهما كما سبق البيان) . ـ حماية الأقليات ـ تقرير عن الاسترقاق ـ دراسة التمييز فى التعليم ، ـ دراسة التمييز فى الحقوق السياسية ـ دراسة التمييز فى موضوع الحقوق والممارسات الدينية ـ دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مغادرة اى قطر بما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده ـ دراسة حول حق كل فرد فى ان يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي ـ التثقيف المدني والسياسى للمراة ـ اتفاق بشأن جنسية المراة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المراة (اقرته الجمعية العامة في ٦٧/١١/٧) ـ مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية ـ المركز القانونى للمراة المتزوجة ـ جنسية المراة المتزوجة ـ الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من أجل تقدم المراة . ـ مساعدة الامم المتحدة من أجل تقدم المراة . ـ الكتاب السنوى لحقوق الانسان ـ الامم المتحدة وحقوق الانسان ـ اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

ـ كذلك عدة منشورات وكتيبات فى محاربة التمييز العنصرى (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة أنها أيضاً مزيج من النزعتين . السياسة والاجتماعية فى فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) ـ الجهود الاقليمية في شأن حقوق الانسان:

تستجيب هذه الجهود فى الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لأخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء فى شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

---

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

ـ لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة فى جنوب افريقيا .

ـ الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصرى والتفرقة العنصرية ومعاملة السجناء فى جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

ـ تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصرى فى جنوب افريقيا .

ـ اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

ـ الفصل العنصرى فى جنوب افريقيا (أسئلة وأجوبة) ـ الاضطهاد والتمييز العنصرى فى افريقيا الجنوبية ـ مبدأ يتعذب (١ ـ الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمقصود بهذا « مبدأ المساواة فى الحقوق وتقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب فى ثمانين صفحة) ـ اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية (٥٤ صفحة) .

يصبح اقرب منالا . وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت منفردة الا انها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيد بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادى والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من أجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبذل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم فى نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الأعضاء تسد اقليمياً ما زال متخلفاً من فراغ عالمى ناجم عن افتقاد هذا الالزام القانوني فى شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذى ليس الا « اعلانا » له مالا يخفى من قيمة ادبية عالمية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الالزام القانونى حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالايدرك كله لايترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي فى مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم يغاير جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لأنه اساس نظامها السياسي والاقتصادى .

وقد بدات فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ أثناء انعقاد مؤتمر اوروبا في مدينة لاهاى (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » أو « لجنة اوروبا » على ان يكون خاصا بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس اوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذى يزمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التى لا تكفل قانوناً أو فى الواقع حريات الراى والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس اوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليماً يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندة وايطاليا ولكسمبورج وهولندة والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية) والسار وايسلنده (١٢) .

---

(١٢) وقع اعضاء مجلس اوربا فى نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الأساسية » (وقد دخلت دور التنفيذ فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على اثر تصديق عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفى ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جديا للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتازم الموقف جذرياً مع هذه الدولة كعضو فى الاتفاقية والمنظمات المنبثقة عنها .

وقد نص القانون النظامى المذكور على أنهيشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبى أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادةالقانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانســـان والحريات الأساسية(أى بالمفهوم الغربى التقليدى للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وباخلاص على تحقيقهدف المجلس وهو تحقيق اتحاد اوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادىء التي تعتبرتراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامى أيضاً على امكان دعوة أية دولة للانسحاب من المجلس اذا خالفت مخالفة حطرة المبادىء المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورةبوضوع روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ،من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربيةمشروعة»، وتقييد بعض الحريات بانها «لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على انه يمنع الدول المتعاقدةمن فرض قيود على النشاط السياسي للاجانب» وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من انهليس فيها حكم يجوز تأويله على انه يخول اى دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أوعمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة فى الاتفاقية أو فرض قيود على هــذه الحقوق والحريات أوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل فيتبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود أن نذكرالخطر الذى يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذالاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع ان أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية فى حالتيالحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الامةانما قرر لتمكينالسلطاتالعامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف الىاغتصاب الحكم فى هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بينالمفهومين الشــرقي والغربي للحــرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ ان الاتفاقيةالمذكورة قد نظمت لأول مرة فى التــاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(هـ) ــ الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين(فرادى وجماعات ،دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ،ويكفي ان نذكر بهذا الخصوص فضــل الأفكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذاالخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلا من أن « كوندورسيه » ــ أحــد فلاسفة القرنالثامن عشر ــ قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسيالسالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذى قيل بحق انه كان ثمرة لـ « خلفية» فكرية تربو على العشرينقرنا ، وان واضعيه كانوا ورثة لملايين من البشر شقوا لهم السبيل ، وان تراث الفكر السابق كانالمصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كانالمصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد منالهيئاتوالجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقت ــ كل فى بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي ــ عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والذود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمةالدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر فى هذا المعنى « المعهد الدولى لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصةبحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزةنوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثانى ــ مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحريه فىمضمون الاعلان المذكور يجب أن يكون ذلك فىضوء ثلاث حقائق أساسية يلزم أولا بيانها فى شأنه وهي:ما هى الآراء حول قوة الالزام التى لهذا « الاعلان » الذى لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هوالتطور الذى بلغته الأفكار بصدد حقوق الانسانفى هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكورأو عليه ؟ وثالثاً ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتينالغربية والشرقية بصدد حقوقالانسانوما أثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

(أ) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى أن الاعلان المذكور يلزم الدولالاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذى فرض على الدول الأعضاءاحترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيابتاريخ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيققانونالولايةالمذكورةالذى يحرماليابانيينمنالتملك العقارى ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب فىالمعاملة مخالفا للاعلانالعالمي لحقوق الانسان .

على أن الأسلم والراجح لدى الباحثين عامةهو الرأى المعارض الذى يرى أن الأعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة،وذلك لأسبابمتعددة أهمهاأن هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذى يخلع عليه قوة الميثاقنفسه ، فلم تتبع فى اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر فى شكل قرار من الجمعيةالعامة للامم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأىأخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلةالتي للاعلان والتي جعلته على كل لسان فى كل مناسبة ، يستند اليه أنصار الحقوق والحرياتوالمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتداء على تلك الحقوقوالحريات . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأى العام العالمي من جهة،وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الامم المتحدة حتى أصبح فى نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ،بينماكان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذهالزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلانحقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانمائها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الانسان نوعاً وطابعا فى العصر الحديث :

هذه الحقوق ـ فى أصلها التقليدى الذىأخذه العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة ـ ذات صفة سلبية بمعنى ان الدولةلا تلتزم معها باى التزام ايجابي نحو الأفراد بل تلتزم بالامتناع عن اتيان الامور التي تتنافى معهذه الحقوق أو تنال منها .

وعليه فان كانت للافراد مثلاً حرية الملكيةوحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد فى أن يطالب الدولة بان تحقق له فعلاقدراً من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف فى سبيلتمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلا . ولذلك قيل ان الدولة قررت هذه الحقوقوالحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيشعضواً فى مجتمع اقتصادىواجتماعيتنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدانه حقوقه وحرياته انالتزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل فى حياته ولم تتقدم لتمد اليه يد المساعدة .

لذلك ـ وتحت ضغط التيارات الاشتراكيةبصفة خاصة ـ تطورت حقوق الانسان ، ولم يقف تطورها عند حد توكيد تلك الحقوق والحرياتالسلبية القديمة أو التقليدية (الكلاسيكية) وانما تجاوزت ذلك الى تكليف الدولة بالتدخل الايجابيبصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعهكفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها فى حرية الفرد وتحديدها بحدود لم تكن موجودة من قبلعندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها اعباء ايجابية متعددة الصور قبلالأفراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعيةوالاقتصادية الحديثة فرض تكاليف ايجابية على الدولة تمكنها من أن تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت الى تقرير هذه الحقوق عدةدساتير فى العصر الحديث وميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان . كما قررتهابعض القوانين العادية فى دول اخرى كانجلترا والولايات المتحدة الامريكية . ومثال ذلك التطورقوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفياتالوظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفى مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلكحق الفرد فى أن يجد عملاً (حق العمل) وفى تكوين النقابات والتمتع بالطمأنينة الاقتصادية ، والأجرالعادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد فى أن يتمكن منفرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الالزامي ، وحقه فى أن ينعم بالعيش اللائق ، وفىأن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجزوالشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك فى أن يعمل فى ظروف مشرفة وفى التمتع بالراحة وبأوقاتالفراغ . وكذلك حماية الاسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيمالاقتصادىالعام، وتضامن الامة أمام المحنالقومية، وتحقيق العدالة الاجتماعية فى شئون الضرائب ،واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الاضراب وغيرذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وامثالها غايةسامية هي تحقيق أكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمالوالطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي فى مأمن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكيةالمتطرفة .

(جـ) ـ تباين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الانسان :

تقوم الديمقراطيات الغربيـة اساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحـو السابق بيانه ولكنهـا تعمل كذلك على تقوية هـذه الحقـوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر الملائم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في مثل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة أن السلطة العامـة (اى الدولـة) ليست غاية في ذاتها بل ضمانة وحمى لحياة الفرد المدنية وحرياته .

اما الاتحاد السـوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اختلافاً كبيراً . لأن هذا الشق من العالم ـ كما لا يخفى ـ يعلي المجموع على الفرد وحقوقـه الفردية « المزعومة » كما ان هـذه الدول تعلي الحقوق الاجتماعية والاقتصاديـة الجديدة على الحقوق « الفردية » التقليدية ، وفهم هذه الاخيرة فهماً يتفق مع وجهة نظرها في اعلاء الجماعة على الافراد . ولذلك نجد في الاعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٣) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجده ينظر الى حقوق الانسان كالتـزامات تلتزم بها الدولة ازاء الفئات الاجتماعية فيهـا كالعمال وطبقة الزراع وغيرهم ، فهي تلتزم مثلا بكفالة حق الأفراد في أن يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والاجازات المأجورة وما الى ذلك . اما الحريات الفردية ـ كحرية الراى والصحافة والاجتماع وغيرها ـ فانها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلتزم الدولة بموجبها بان توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشان بصدد الاجتماعات العامة ، وما اليها . وعليه فالطابع المميز لهـذه النظرة هو تسخير الفـرد للمجموع لا العكس .

ورغم أن دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فان روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت الى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد اثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الاوروبى وفى واضعي الدساتير منـذ سنـة ١٩١٨ . اما في الديمقراطيات الشعبية فقـد ظهرت ـ وبشكل أوضح ـ تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التى تجعل من حريات الانسان واجبـات تلتـزم الدولة بادائها للمواطنين ، وليسـت حقا للفرد ازاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهى هوة تزداد اتراً اذا اضفنا اليها مابين الكتلتين من مصالح متعارضة واغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، والى هذا تعزى الخلافات التي عطلت الاعلان العالمى حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات ادبية ومثالية على الراى الراجح السائد) ، وهى خلافات اشد ضراوة عندما يصبح الامر اكثر الزاما ، وهو ما حدث بصـدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قـد اقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٩٦٦/١٢/١٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنـذ انتهـاء الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربى قد اخذ

---

(١٣) نقصد « اعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستغلة » الذى اقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضاعف عنايته بالجانب الاقتصادى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدى التطرف فى النزعة الفردية ـ أو فى فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » ـ الى تعريض المجموع (أى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر، أو بعبارة اخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية، أو للنظام الاجتماعى الذى يكفلها. ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظات مؤلمة فى هذا الشأن للدول الغربية، فاستغلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطيات الغربية، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية. وبلغ ذلك بدولة كتشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد.

ومما يلفت النظر أن نجد مثلاً لهذا الحذر يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ فى مصر. فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت: « ... انذار الصحف أو وقفها او الغاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعى ». وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول: « لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى. ». وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما ـ على التوالى ـ على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى ».

وفى فرنسا، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو ألا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادىء التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩.

ومثل ذلك أيضاً المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية ـ أو تستهدف الاعتداء ـ على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور.

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب.

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات اخطر وأبعد أغواراً مما يبدو لأول وهلة. وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسى أن الحرية الحقيقية لا مكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقية وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية، تلك الحرية التى « تتحقق ـ فى الغالب ـ بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية »، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالى قبل بلوغه المرحلة الشيوعية. ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الأفراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك اكيدة وذات

مضمون مختلف عنها فى الديمقراطية الغربيــة«البورجوازية» حيث يعترف بالحريات السياسية شكلاً ويهدرها النظــام الاستغــلالى فعــلاً . فالحرية ــ فى هذا النظر ــ ذات جوهر مادى أو اقتصادى . وهى لا تتحقق بالمعنويات اوبالمساواةأمام القانون أو فىالامتيازات السياسيةأو بالمساواة فى الفرص . . . واذا كان صحيحاً ــ الىحد كبيرــان الانسان بطبيعته حيوان سياسى ، فان الأقرب الى الصواب أن يقال أن « الانسان بطبيعته حيوانعامل يستخدم الآلة . . . » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد أمر يمكن ان يضافالــى الحرية السياسية ، انمــا « هى الشــرط الضرورى لكفالة الحريات الاخرى ، فهى التىتجعل هذه الحريات الأخيرة ممكنة ، وهى التى تحدد مداها . . والانسان ــ قبل أن يستطيعاستخدام مواهبه الفكرية ، ويقف امام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب أن ياكل وانيشرب وان يلبس وان يجد ماوى ، وان ينتج لكى يحقق هذه الاشياء كلها . . . » .

وعليه « فالحريةعند الماركسية ذات مضموناجتماعى دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر او حرية عقيدة او حرية رأى ، لان الحرية ــفى كافة صورها ــ لاتوجد الا فى نظام اجتماعى ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انــكارالفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الاساس ، وانكار لفكرة الغرب فى امكان اضافةالحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية التقليدية ، وانكار كذلــك لتصــويرالحريات على انها تقييد للسلطة ، والحريــة لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتمــاعية بــلبالغائها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد . . . وبهذا يكون مضمون الحريــة ــ فى الماركسية ــاجتماعياً على الدوام . .

ازاء هذا التعــارض الواضح الكبير بــينالمفهومين الشرقى والغربى للحرية يبــدى كتاب عديدون تشاؤمهم حول امكان التلاق عند حــلوسط فى شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب التعثر فى المجال الدولى حولالاعلان العالمى للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الاتفاقـين السابق التنويه بهما (١٤)

وفى الفقه القانونى والســياسى نجد كذلكاصداء هذا التباين فى مفهــوم الحرية وحقــوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنافى ذلك أن نذكر على سبيل المثال ما يلى :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف فىنقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتغافلة عــنالترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعيةالتى يضفيهــا الوضع الاجتماعى على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكذوبة بورجوازية » ، كما قالماركس عن حقــوق الانســان ، انهــا « خيــال بورجوازى » . ويعتبر الماركســيــون الديمقراطيةالغربية فى جملتها « دكتاتورية بور جوازية » ، وانه يجب أن يكف البشر عن التفكير والشعوركأفراد منعزلين لهم حقوق لا يمكــن ان تنتزع منهم . وان « الحرية البورجوازية حــرية صوريةوسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتغرير بها . »

وعلى غرار ذلك قال مفكرون (مثل بنتام وهيوم وبورك وغيرهم) ان واضعى اعلان ســنة ١٧٨٩ الفرنسى سببوا أضراراً اجتماعيــة خطيرةباعلانهم المساواة بين البشر ، وهى « اسطــورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرةجداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلا .

---

(١٤) ينظر ثبت المراجع فى نهاية هذا البحث ، وبراجع فىالتفصيل ، مضمون الحرية فى المذاهب السياسية البحث المنشور فى هذا العدد كذلك ــ بالعنوان المذكور ــ لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بآراء خاطئةوآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هى « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئا ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحى الحقيقى » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها .. وان الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلاقل لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . وان الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير ... وكل ذلك ليس فقط غير منطقى بل يخشى أن نسىء الى سمعة حقوق الانسان ـ بكاملها ـ عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنديد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هى دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة ...

وفى مثل هذه المعانى يقول الفربيون مثلاً انه « فى أحضان الحرية يتفتح الرأى مثلما تتفتح الزهرة فى ضحوة الشمس .. وبين يديها تندفع المواهب من مكانها تخترع وتبتدع لتنشىء مقومات الامة .. والحرية تبعث العدل .. والعدل لا يبسط جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العدل اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا تقل الراجح بعلمه وعقله واديه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل ... » . ويروى أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والفربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرثاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هى الحرية ، والحرية هى السعادة .. وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها ... » .

ويذكر عن « **ماديسون** » (أحد ابطال الدستور الأمريكى) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا .. ولسوف تبقى المعرفة أبداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « **جفرسون** » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « ... لو كان لى أن اختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « **ماديسون** » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الامريكية من أن تظل «مستعمرات بائسة» تحت نير الحكم الاجنبى ... كذلك قال « **أوسكين** » ان حرية الرأى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو أعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير ... ويؤكد « **بيرك** » أن الدولة التى لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء .. » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحريات والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للاجيال القادمة فيه كما هو للاجيال الحاضرة ، وهو حرمان لاولئك الذين يخالفون هذا الرأى أكثر مما هو حرمان لاولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الرأى صواباً فقد حرموا من الفرصة لاحلال الصواب

محل الخطأ ، واذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازي تقريباً النفع الأول . »

كذلك قيل عن روح البحث الحر انه « يجب الا تتحول الجامعات ، كما كان الحال فى المانيا النازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون باعنة السلطة السياسية » .. « كما يجب ان لا يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش ... » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة .. » ويجب ان يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك فى تحليل الامور معا .. »

وفى النهاية نسجل كانموذج للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الغربيين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القصوى ويصبح مواطناً مثقفاً فى هذا العالم ، وما على الذين يشكون فى ذلك الا ان يزوروا احدى الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تاثير الرقابة ـ وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تاثير نوع واحد من العقائد . فآفاق المواطن فى الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية اجهزة الدعاية التى تحركها حكومته ... » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لأن نصبح خاضعين لحكم مجموعة من اعتقادات غير معقولة تخلفت من عهد غابر ... فنصبح ضحايا مجاراة العرف والجماعة فى عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالراى وعدم التقيد بالعرف .. »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطى فكرة عن مدى التباين فى مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين ... ومع ذلك لا ينبغى فقد الامل فى التقارب بين الجانبين للصالح المشترك فى السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجارى المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الأمل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية فى العالم الغربى بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكرى واساسها الفلسفى ومضمونها القانونى تخفيفاً لغلنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية الملائمة . وما من شك فى ان هذا الاتجاه يقرب ـ الى حد ما ـ مسافة الخلف بين المفهومين الشرقى والغربى للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر فى تأييد هذا الأمل ما يلاحظ فى الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الأفكار وتعديل لبعض الأحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحا بينها وبين احكام الدساتير الغربية أو الاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى يمثل ـ كاعلان ادبى أومثالي ـ قدراً من أمل التعايش السلمى بين مفهومى الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

فى ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمي من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ، وهو احدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل ـ كلاعلان ادبي مثالي ـ قدراً من التعايش السلمي بين الفكرين او المفهومين الشرقي والغربي حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول ـ الحقوق المدنية والسياسية فى الاعلان العالمي

(أ) التسمية : شاع فى القرن الثامن عشرفى فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح« الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Publics ou Sociaux . والرأى متجهفىالعصر الحديثالى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانبشعوره بحقه ، واظهاراً لما فى التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجباتعلى الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق ـ كقاعدة عامة ـ لأبناءالامة والأجانب ، وهى تختلف فى ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيينبل وعلى فئة منهم بالذات هى التى لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوقيقصد بها اشتراك الأفراد فى السلطات العامة (تشريعية أو تنفيذية أو قضائية) ، وأبرز متللها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين «حقوق مدنية» و «حقوق سياسية» ، فان من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد تشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فان حصل منل ذلك كان مرجعه اما الىكون الحق العام يؤدى الى المساهمة فى الشئون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالىشبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى .واما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافرلدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظف .

(ب) ـ غلبة المفهوم السياسي التقليدى للحقوقعلى ديباجة الاعلان العالمي :

يحس القارىء لديباجة الاعلان العالمي ـبصفة غالبة ـ وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدى) لحقوق الانسان ، بليكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن(لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميعاعضاء الاسرة البشرية **وبحقوقهم المتساوية الثابتة** هي أساس **الحرية والعدل والسلام** فى العالم (١٥)

---

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يأيها الناس انا خلقناكممن ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » وبقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامهعليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » وبقوله كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لافضل لعربي على عجمى الابالتقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجبها عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبطى مصرى ضربه ابنعمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرنا).

ونود ـ بمناسبة هذا الاستشهاد وأمثاله في هذاالمقال ـ التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين ـ سواء بحسن نية أو بسوء قصد ـ وهو تصويرهم أحكام الاسلامالرائعة فى شأن الحكم وحقوق الانسان على أنها نظم « مثالية» أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متأثرين بما أصاب الحكومةالاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملأ التاريخ من مخالفات لأحكام الاسلام فى هذا المضمار .فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام فى شيء بل هى من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقدشجبها فى حينها كثيرون ممن نالوا الأذى أو ذهبوا ضحيه التنديد بالخروج على حكم الاسلام (دينا ودوله) وكل ذلكالخروج لم يكن الا جزئيا على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محللات لذلك الخروج ، كما ان ذلك لا ينفى واقعية« الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ،ولا ينفى واقعية الحكم الاسلامى ـ جزئيا على الأقل ـ فى العهود التالية وبدرجات متفاوته كانت تصل احيانا الىالكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضيا الى أعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انبثاق عالم **يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع (أو الخوف) والفاقة .**

« ولما كان من الضروري أن **يتولى القانون حماية حقوق الانسان** ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الامم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) **وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وان ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح .**

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الامم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة **حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ...**

« ولما كان للادراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة تنادي بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والامم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقي ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية أفسح » . اى بدون المفهوم الذي يهدر فردية الحرية في سبيل الرقي الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا – كما لا يخفي – محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذي كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ١٧٩٠/٦/٢٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب الا تكون للقضية حدود غير حدود العالم ... » مشيراً الى الهدف المرجو وهو

= فمن الخطا اذن تصوير الحكومة الاسلامية – برغم كل هذا الواقع – كمجرد مثالية اسلامية وتشبيهها – لذلك – بمثالية المسيحية القائمة على اساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتى – رغم اجلالنا البالغ لرسالتها – لم تأت « دينا ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطىء هؤلاء من جهة اخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الأحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الاسلامية » ، متناسين أن في المصدرين الأولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التاويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الديني (كدين ودولة) بما لا مثيل له في اى دين آخر ، وذلك برغم ان الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام تقدمياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك وبتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الأديان السماوية « متمماً لمكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن أب البشر (مخاطباً ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين .. »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبرما تم بالاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » فى الجمعية المذكورة أيضاعندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » ... (ويلاحظ ما فى استعمال لفظ « الاعلان العالمي » من مجاراة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل «الاعلان الدولي») .

وفى تحليل ديباجة الاعلان العالمى يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن «الحريات الاربع » التي نادى بها فى ١٩٤١/١/٦ الرئيس الامريكي الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل فى فلسفة روسو وغيره ، وفى اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقي ــ ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي ــ لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى فى مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمي بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعا ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه فى حاجة الى تحسينات أساسية فى جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح باغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات اخرى (بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات اخرى سبباً فى التمييز بين المواطنين فى انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف فى المفهوم وفى الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمي بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوكرانيا ، ويوغسلافيا ، كما الح المندوب الروسي (الاستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمي صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات » مؤكداً انه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » ...

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقي فى النهاية بهذا المفهوم التقليدى فى ديباجة الاعلان (ثم فى اغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربي ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التى كان دورها مرتقباً بعد الاعلان . وفعلا صمدت الكتلة الشرقية

---

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) رأست اللجنة فى مراحلها الاولى مسز روزفلت ، وراسها حينا فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حينا المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالزام ، بل ويتضمن – فيما يتضمن – قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيدة لجانها وتجردها ، ان لم نقل يختشى اقتحامها لاسراره وتدخلها فى شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيدة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها فى فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادى لا مجرد اساس ميتافيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقت الاشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) فى مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الاخرى ونعني بها الحرية والاخاء ... ترجعهما (المادة الاولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والاخلاقية ، والمادة الاخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث انها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح (أو اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لاحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجماهير الشعب وواجب الدولة فى أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت – على العكس من ذلك – امريكا وانجلترا اهتمامهما فى الحريات الفردية التقليدية ... » وأشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (المسيو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الاخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدها الفرد . « هل الدولة هى التى تمنحه اياها أو الهيئة الاجتماعية أو الامم المتحدة ، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انسانا (ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الاخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة « وتكون الحقوق هي التي تحدد سلطان الجماعة » لا العكس .

(ج) – غلبة المفهوم السياسى (التقليدى) كذلك على مواد الاعلان العالمى مع قدر واضح من العناية بالمفهوم الاجتماعى والاقتصادى والثقافى :

ان ما سبق ذكره فى شأن ديباجة الاعلان العالمى ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها – بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح – المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الاكثر عددا) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تتحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذى يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملا . (٢) ويخضع الفرد فى ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التى يقررها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق فى مجتمع ديمقراطى . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة فى جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا أنها فى سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الأفراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقررها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات أمانة فى عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء فى مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء فى معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقررها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق فى مجتمع ديمقراطى » .

ويلاحظ ما سبق من أن مآسي الحربين العالميتين ـ وخاصة الحرب الثانية ـ هي التي قوت فكرة تقييد الحرية فى المجتمع الديمقراطى حيث وضح خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذى يقررها ويكفلها ، فى حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد فى المعسكر المقابل ، أى الطرف الآخر فى المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس فى هذا الاعلان نص يجوز تأويله على انه يخول لدولة أو جماعة أو فرد اى حق فى القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر فى هذا النص كذلك روح الحذر التى رأيناها فى المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالمى المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفريعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك أن كل التقسيمات ــ القانونية ــ نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل الى مجرد تذوق الفقيه الشخصى لهذا التقسيم أو ذاك ، وتقديره الذاتى لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسى وجانب آخر اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لان كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف فى نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم اسلوب نتبعه هو ذلك الذى سارت عليه الجهود الدولية فى شأن حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) والى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد سادهذا التقسيم الأعمال التي سبقت الاعلان العالمى للحقوق (سواء فى لجنة حقوق الانسان أو فى الجمعية العامة أو لجنتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى أساسه اعد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية فى الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالمى ــ ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للامم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار اليهما لم يدخلا بعد مرحلة التنفيذ ، ــ كما عرفنا ــ فان

من الواجب الاسترشاد بهما فى تكملة الاعلان العالمى وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد أقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما أقرت الاعلان العالمى من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا ـ قبل المواد ـ ما جاء فى ديباجتى الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :

« ان الدول الاطراف فى الاتفاقية الحالية ،

« حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الاسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التى لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادىء المعلنة فى مثاق الامم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام فى العالم .

« واقراراً منها بانبثاق هذه الحقوق من الكرامه المتأصلة فى الانسان .

« واقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانيه الحره المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

« ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الامم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمى لحقوق الانسان وحرياته ومراعاتها .

« وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذى ينتمى اليه (٢٠) فى الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة فى الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

« توافق على المواد التالية ..... الخ »

وبالعوده الى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصا عديدة تدور حول فكرتي المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (أولا) بالمنافع الاجتماعية (وهى : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) ـ يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسى التقليدى » للحقوق والحريات مجاراة للتيارات والأفكار الاشتراكية . كما يلاحظ ان اتفاقية الحقوق السياسيه منظور اليها على ان تنفذ بصفة عامه فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك أن الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة فى الاعلان العالمى فلم تذكر مثلا حق التملك ، ومنع الحرمان التعسفى من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين فى بلدهم ، وحق الفرد في ألا يحرم من جنسيته بصورة تعسفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها فى الاعلان العالمى ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالاقليات (العرقية أو الدينية او اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمى كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية الاقتصادية ...) وحق الاضراب وامور الاسرة ... والتعليم .

وايضا يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة أو الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) ـ ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والأطفال (م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانيه) .

القضاء ، وفى التوظف)وتتعلق ثانياً بالمساواة فى الأعباء أو التكاليف العامة (أى المساواة فى الضرائب وفى الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل ـ برغم الخلافات التىلا تحصى ـ فئتين أساسيتين : اولاها : «الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية ـ شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات ـ ثم حق التملك، فحرمه المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتهابالحريات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأىوالاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، اشد تداخلاً فى نصوص المواد التى عالجتها فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١،ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوانالذى تندرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس أحراراً متساوين فىالكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم ان يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوقوالحريات الواردة فى هذا الاعلان دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أوالجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو اى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أىتمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتحي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانتسيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحريةوسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد أىشخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض أى انسان للتعذيب ولاللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان أينما وجد الحق فى أنيعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهمالحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون اية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق فى حمايةمتساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى ان يلجأ الىالمحاكم الوطنية لانصافه من اعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها لهالقانون .

(مادة ٩) لا يجوز القبض على أى انسان أوحجزه أو نفيه تعسفا .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواةالتامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته واية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ ــ كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى ان تثبت ادانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ ــ لا يدان اى شخص من جراء اداءعمل أو الامتناع عن أداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطنى أوالدولى وقت الارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعهاوقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياتهالخاصة أو اسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكلشخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ ــ لكل فرد حرية التنقل واختيارمحل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ ــ يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بمافى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ ــ لكل فردالحق فى أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاولالالتجاء اليها هرباً منالاضطهاد .
٢ ــ لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمةفى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ ــ لكل فرد حق التمتع بجنسيةما .

٢ ــ لا يجوز حرمان شخص من جنسيتهتعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ ــ للرجل والمرأة متى بلغا سنالزواج حق التزوج وتأسيس اسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوقمتساوية عند الزواج واثناء قيامه وعند انحلاله .

٢ ــ لا يبرم عقد الزواج الا برضىالطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ ــ الاسرة هى الوحدة الطبيعيةالأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) ١ ــ لكل شخص حق التملك بمفردهأو بالاشتراك مع غيره

٢ ــ لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضميروالدين،ويشمل هذا الحقحرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليموالممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق فى حريــة الرأىوالتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الانباء والأفكاروتلقيها واذاعتها باية وسيلــة كانت دون تقيــد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ ــ لكــل شخص الحــق فى حريةالاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ ــ لا يجوز ارغام أحد على الانضمامالى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ ــ لكل فرد الحق فى الاشتراك فىادارة الشئونالعامةلبلاده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ ــ لكل شخص نفس الحق الذى لغيرهفى تقلد الوظائف العامه فى البلاد .

٣ ــ ان ارادة الشعب هى مصدر سلطا الحكومة ، ويعبر عن هــذه الارادة بانتخــابات نزيهه دورية تجرى على أساس الاقتر، السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى اجراء مماثليضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني ــ الحقوق الاقتصادية والاجتماعيةوالثقافية فى الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيمــا تتضمن مــايتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصــل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشةوحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ســاعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلقبالاسرة ومستواها المعيشى والصحى والاجتماعى، وكذلك الامومة والطفولــة ، والنشء ، وحالاتالمرض والشيخوخــة والعجــز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما الىذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد فى الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذهالنواحى المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكــل شخص بصفته عضــواً فىالمجتمع الحق فى الضمانة الاجتماعية،وفى أن تحقق بوساطةالمجهود القومىوالتعاون الدولى،وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردهــا الحقــوق الاقتصاديــة والاجتماعيــة والتربويــة(أو الثقافية) التى لا غنى عنهــا لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ ــ لكل شخص الحق فى العمل ،وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ ــ لكل فرد دون أى تمييز الحق فى أجرمتساو للعمل .

٣ ــ لكل فرد يقوم بعمل ، الحق فى أجر عادل مرض يكفل له ولاسرته عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عنــد اللزوم ،وسائل اخرى للحماية الاجتماعية .

٤ ــ لكــل شخص الحق فى ان ينشىءوينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق فى الراحة ، وفىأوقات الفراغ ،ولا سيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية بأجر .

(المادة ٢٥) : ١ ــ لكل شخص الحق فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولاسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ ــ للامومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ ــ لكل شخص الحق فى التعلم ،ويجب أن يكون التعليم فى مراحله الاولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي الزاميا ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ ــ يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملا ، والى تعزيز احترام الانسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية او الدينية ، والى زيادة مجهود الامم المتحدة لحفظ السلام .

٣ ــ للآباء الحق الأول فى اختيار نوع تربية اولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ ــ لكل فرد الحق فى أن يشترك اشتراكا حرا فى حياة المجتمع الثقافي وفى الاستمتاع بالفنون والمساهمة فى التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ ــ لكل فرد الحق فى حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز فى التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) فى ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ،مشيراً الى « المساواة فى فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما تحترم التنوع فى أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها فى شجب اى نوع من التمييز التعليمي فحسب ،بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع فى حقل التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بانه « يشمل اى تفرقة او عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر فى الغاء أو تحريف المساواة فى المعاملة فى التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقا للمادة الاولى) :

(أ) تجريد اى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر اى شخص أو جماعة من الناس فى مستوى ادنى من التعليم .

(جـ) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لأفراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعةمن الناس تتعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادةالثانية) :

(أ) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلةومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة فى حق التمتع بالتعليم ..

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليميةالمنفصلة تمشياً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب اليهااختيارياً وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تختطه أو تقرره السلطات المسئولة ..

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غيرالهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ...وبالمستوى السابق ذكره فى البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التشريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنيةبالتفرقة فى المعاملة بين الوطنيين فى الأقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على أساسالجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين فى أراضى الدولة نفس حق التمتعبالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانيا والزاميا ، والثانوىفى مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلىأساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربيةالاشخاص الذين لم ينالوا أى تحصيلابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله ... وأن تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطويرالشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيعالتفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاطالامم المتحدة فى الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء فى اختيار المعاهدلابنائهم امراً حيويا ، وان يتعلموا تعليما يتمشى مع عقائدهم دينيا واخلاقيا ... وبلغة الاقلياتالقومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاقللدول التي ليست أعضاء فى اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويتمتجاوبةًمع هذه المعاني حيث نجد فى شأن التعليم بالذات المادة ١٣ تقول : « التعليم ركن أساسي لتقدمالمجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترعى الدولة العلوم والآداب والفنونوتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤٠ أن : « التعليم حقللكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفى حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني فىمراحله الاولى وفقاً للقانون، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصةبنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية ــ كنموذجفقط ــ الى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق فى التمتع بنظاماجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الاعلان تحققاً تاماً . » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن« واجبات » الفرد نحو « المجتمع » ... وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جـوازممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مـع اغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قررته المادة الأخيرة ـ الثلاثون ـ من عدم جواز اى نشاط أو عمل يهدف الى « هدم الحقـوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .



هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور فى « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور فى مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

أهم مراجع البحث

(أ) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (في الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستورى والقانون الدولي العام

(ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) في شان حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقات والتحقيقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق.

(جـ) منشورات اليونسكو ومنها المتعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .

(د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) اصدره « المعهد الدولى لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالا تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على النطاقين الدولى والاوروبى . وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .

(هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميركين جيتزفيتش (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) ـ M. Guetzévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .

(و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .

(ز) رسالة Yeltekim عن الاساس القانونى لحقوق الانسان ، لوزان ١٩٥٠ .

(ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou (١٩٥١) .

(ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبيرو O. Dupeyroux (١٩٦٦) .

(ى) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .

(ك) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجارى ـ بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٣ .

(ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .

(م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيداً على الحريات العامة ١٩٦٠ ، وازمة الحريات في المعسكرين الشرقى والغربى .. (١٩٦١) ، والحرية في الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ، (١٩٦١) .

(ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولى (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .

(س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير بايبه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .

(ع) مقالات للدكتور محمود عزمى منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الأول لحقوق الانسان .

(ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمى لحقوق الانسان » للعميد الدكتور عبد الحي حجازى (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ ـ ١٤٠) .

(ص) عبد الحميد عبد الغنى ، الميثاق الدولى لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .

(ق) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الانسان اوما يتصل بها في الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واوجزنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظراً لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة) .

فـؤاد زكريـا *

العلم والحرية الشخصيّة

مقدمة :

ومشـكلة الحـرية الانسـانية ، فى عمومها ،من المشكلات التي خلّفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الانسانى من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسيـة . ولكن العلاقة بـين العلم والحرية الشخصية لم تُبحث بحثاً صريحاً ، ولم يُخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وانما الذى نعنيه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التى تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته فى هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلى الذى يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهـوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

مـن المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعنـاه الدقيق المحدد ، الذى نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يُعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وأن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول انه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعنى به معنى « المعرفة » والسعى الى بلوغ الحقيقة ، والى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقى فى مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو فى المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل فى صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع انه بمقاييس المناهج العلمية

---

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر. يهتم بمشكلات الفكر الفلسفى الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من اهم كتبه كتاب عن نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديثة أبعد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الغيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معانى الكلمة ، وان كان فى نظر العلماء المنهجيين مفتقراً الى أبسط الشروط التى لايمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عـاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسّع لا يكوّن المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلا منه .

بهذا المعنى الموسّع ، الذى يكون فيه العلـم مرادفاً « للمعرفة » ، أياً كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعى الانسانى . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، فى العقائد السماوية ، تنطوى على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذى يستقل به عـن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به الى فهمها والسيطرة عليها فى الوقت ذاته .

« فى البداية كان الرجل والمراة يعيشان فى جنة عدن فى انسجام تام معا ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضا . كان الرجل محرماً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحوٍ معـارض للأمر الالهى ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكوّن جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعنى تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعيـة المميزة للحياة فى مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان. هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو فى وجهه الانسانى الايجابى أول فعل من أفعال الحرية ، اي أول فعل انسانى . ففى القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلى ، فى السلوك ضد الأمر الالهى ، أما من جانبها المادى فهى تكمن فى الأكل من شجرة المعرفة . أى أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (١) . »

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففى فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسـان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هى الدلالة التي يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهى دلالة لها أهميتها الخاصـة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذى اختار به آدم لنفسـه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسئولية التى يحملها على أكتافه من يريد الوصول الى علمٍ بالأشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عذابه ــ أى خرج من الجنة ــ فى نفس الوقت الذى اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم فى الأمر ان أول فعل حر للانسان كان فعلا غايته العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أى أن الانسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد ــ بمعنى معين ــ أن يشارك الله فى احاطته بالأشياء علماً .

على أن القصة الدينية التى تتحدث عن الفعل الحر الأول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذى ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلـم ــ بمعنى المعرفة ــ بل ان فكـرة الثواب والعقـاب ، وهى فكرة مشتركة بين العقـائد السماوية جميعا ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : اذ أن الله

(1) Fromm Erich : **The Fear of Freedom** (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

أعطى الانسـان معرفه بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وتـرك لنا حـرية التصرف ، لكـي يصدر حمكه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ،وتلك المعرفة،لكانت المسئولية أمام الله مستحيلة، ولما كان هناك معنى للعقاب والـثواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الانسان ، ومسئوليته أمام الله،تفترض معرفته الكامله بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فان العلم الالهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذى يضمن عدالة الثواب والعقاب فى العالم الآخر . وعلى ذلك فان حرية الارادة ترتبط بالعلم الالهي والعلم الانساني معاً ،وبدونهما لاتبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التى تنكر الحرية ،وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل مايحدث فى حياة الانسان انما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الاطلاق فى المجرى الذى تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل انسان ، بحيث لا تكون حرية الانسان فى التصرف الا وهماً كبيراً ، وبالمثل فان معرفة الانسان لن تقدم ولن تؤخر ،لأن أقصى ما يستطيع عقل الانسان أن يفعله هو أن يمتثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذا المذهب القدرى تأكيداً — عن طريق السلب — للارتباط بين الحرية والعلم .ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط فى هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الانسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته أى أثر فى مصيره . أما اذا نظرنا الى هذا المذهب من زاوية المسلك الالهى ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فاذا ما بحثنا عن السبب الذى يدعونا الى نسبة هـذه الحرية الى الله فى المذاهب القدرية ، لوجدنا انه هو العلم : فبفضل العلم الالهى ، الذى يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة اخرى فان مذهب القدرية ينطوى ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذى يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطبـاقه على الانسان ، ولا ينطبق الا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فاذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا الى التاريخ الفكرى الدنيوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم فى عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، اذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فان هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخى سريع للروابط بين العلم والحرية .

فى العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية فى بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكـون فيه مرتبطاً بمفهوم العلـم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذى يتمتع بمركز اجتماعى معين ، يؤهلـه لأن يتصف بصفات خاصة،كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذى يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ،هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية اذن كانت فى الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه فى المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونيـة كانت تؤدى بصاحبها الى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التى عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفى أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذى أحرزه اليونانيون فى الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، الى انتشار نظـام الرق ،الـذى أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحـة الجسمية والذهنية ما مكّنهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة اخرى فان العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، فىمقابل العبودية التى يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنىالحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبيرعن وضع قانونى معين ، واصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرهالظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عنالانسياق وراء أهوائه ، واذا أمكنه أن يتحكم فى الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة. ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت فى الحالة الثانيةبدورها مرتبطة بالعلم : اذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة فى الكون ، هى التي تتيح للمرءأن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئةفى ضوء الضرورةالكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف ـ فيما رأى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذااللون من التفكير ـ هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافرالا لمن كانلديهم منالوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفسما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصراً بطبيعته علىفئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مرّ التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطغيان القديمة ، وحرية الأقلية فى العصر اليونانى المرتكزعلى نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور ـ على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة ـ أن هذه الامة هي وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بينمجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لرأى « هيجل » هذا اي أساس من الدراسةالاجتماعيةالفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذى كانت تعيش فيه الامة الألمانية فى عصره ، والذىكان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليمكن القول ان الحرية الشاملة ما زالت هدفاًبعيداً عن التحقق فى جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعني ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الأخير الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن نصدق اذا استبعدنا منها أية اشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ،واذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسعى العصرالحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وان لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذمن حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكي الذى لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن تكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحريةللجميع . ومع ذلك فان الهدف المعلن عنه ، حتى

فى هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد فى العصور القديمة . فما سبب هذا التغيير الجذرى فى نظرتنا الى الحرية ؟ وما هى الظروف التى ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التى لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية .أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المثل الأعلى للحرية الشامله كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الأنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الانسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فانه ادى ، من الوجهة الايجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أثبت العصر الحديث، على نحو لا يدع مجالا لأي شك ، أن العلاقه بين العلم والحرية الشخصيه علاقة طردية ، وأن التقدم فى أحدهما يعنى تقدماً فى الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الاولى للمنهج العلمى الحديث يعني تحرراً من سلطة الكنيسة التى فرضت أقسى القيود على انسان العصور الوسطى . ولم تكن الكشوف الفلكية الحاسمة التى توصل اليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد فى تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضاً تحرير الانسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التى يعيش عليها هى مركز الكون ، وبأن كل شىء فى العالم مُسخَّر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التى يكتسب فيها الانسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شى لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه انساناً ، أو أن غاياته وقيمه الانسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذى أحرزه العلم التطبيقى ، ممثلاً فى التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نضرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهى الحركة التى أحرزت أول نجاح حاسم لها فى قانون الاصلاح النيابى عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التى كانت فى ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا فى العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحريات الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالته العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، فى أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للانسان من حيث هو انسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة فى المجتمع . بل ان الحرية المحدودة انما تحمل فى داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذى لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة تنكر ثماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلاً من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل ان اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معا . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعمق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التى يرتكز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعنى مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك فى أن هذا هو أبلغ الدروس التى نكتسبها من تطور مفهومى العلم والحرية الشخصية فى تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظرى للصلة بين العلم والحرية

اذا كان العرض التاريخى السابق قد أكـدوجود علاقة طردية ونيقة بين العلم والحرية فى عصور التاريخ الرئيسية ، فان المناقشة النظريةالتحليلية لا تنتهى دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة فى هذا الموضوع ، وصـل بعضها الىحد التناقض التام معالنتيجة السابقة، وكان ذلك امراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ،اذ أن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات نعمل ـ كما هـو معـروف ـ على استطـلاع مختلفجوانبها . ومن هنا فان هذه المناقشة ، وان لم تكن تنتهى فى كثير من الأحيان الى نتائج نهائية ،فانها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعـاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضـوع البحث ،وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرضلأهم الآراء التى قيلت، منوجهة النظر الفلسفية، فى العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتبين مدى اتفاق التحليل الفلسـفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ ـ حياد العلم ازاء الحرية :

أول رأي يصادفنا فى موضوع العلاقة بـين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذى يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم فى نظر الكثيرين يلتزمالحياد التام ازاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكترث بهذه القيم ، أو انـه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل ان كلما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل فى مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقليللانسان مهمة بحث القيم والعمل على اعلائها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيامديكارت ، يوحى بهذا الرأي : اذ ان التفسير الآلى للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلميقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعيةذاتها ـ وهى شرط لا غناء عنه للعلم ـ تعنى ترك القيم والمشاعر والأماني البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلـم الرياضي ، الذى أخذ يغزو على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح لـه اليوم دور أساسي فى العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضى محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعى التام ازاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تأكيد حياد العلمهى المذهب الوضعى ، الذى جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد انالقيم ، من حيث هى تعبير عن أمان ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعمليـة وصف الامـور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عانقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التى نحنبصددها ، يعنى أن العلم محايد ازاء الحرية ، فهو لا يقف فى وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعملشيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمى الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعنى الىميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسـب .

وعلى الرغم من اننا لا نود أن ندخل الآن فىمعركة نقدية مع الرأى القائل بحياد العلم ازاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن فى ذاتها نقداًضمنياً كافياً لهذا الرأي ، فاننا نسـتطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح،لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمى فى ذاته لا صلة له بالسعي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن ان ينظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكدأن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكـون ذات

مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أياً كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذى وقع فيه الرأى القائل بحياد العلم هو أنه نظر الى العلم بطريقة انعزالية،بحيث لم يضع فى اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنهلو كان قد تأمل العلم فى سياقه الأوسع ، أعنى من حيث اصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهىالى رأي مخالف تماما ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ ــ نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصدق للعلاقــة بـين العلموالحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو انها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنىأن هذه العلاقــة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر احد طرفيها بوضوح قاطعفى فلسفة اسبينوزا ، وذلك فى قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون انفسهم احراراً ، وهو ظن لايرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين انهم يجهلون الأســباب التى تحكمت فى هــذهالأفعال . واذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو انهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حــينيقولون : ان الأفعال الانسانية تتوقف على الارادة، فهم انما يفوهون بألفاظ ليست لديهم أية فكــرةعنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هى الارادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم . . » (٢) .

أما الطرف الآخر فنستطيع ان نجــد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان فى واقع الأمر متأثراً فى تفكيره باسبينوزا الى حــد غير قليل ، هــو« ستوارت هامبشير » ، وذلك حــين قال : « بقدر درجة وعيي الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتيالواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى ان افعالى تطابق نواياى » (٣) .

فالنقيضة تتمثل فى أن الشعور بالحرية ــ وهوشعور باطل فى رأي اسبينوزا ــ كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكــونالمعرفة مرتبطة بها من جهة اخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا باننا احــرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق ان هذه النقيضة ، وان بــدت حادةقاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيدهأن الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كلكائن انما تكون فىمعرفتهبالضرورة الباطنة المتحكمة فيه . وبعبارة اخرى فان الحرية تكون فى نظره وهماً اذا ما فهمتبمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد ــ قطعاً ــ أن يكون له ســبب ، وان كنــا نجهل أسباب أفعالنا فى معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنــةالمتحكمة فى الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حــراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثةمن طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى افعــال

---

(٢) الاخلاق Ethics. الباب الثانى ، ملحوظة القضية ٣٥

(3) Hampshire Stuart : **Thought and Action** (Chatto and Windus 1960), p. 177.

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً اذا كان سلوكهمنبعثاً عن عوامل خارجية لا تنتمى الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبطبالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، اي بالعلم . وهناك أيضا حريةاختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفى مقابلها الحرية التي يجلبهاالسير وفقاً للعقل ، والتى ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوثق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذهالنقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاًلها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوى ،من الوجهة الفلسفية ، علىاشكالحقيقى . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعالالتى كنا نظنها « حرة » اى منبعثة عن ارادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاءل نطاقما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم فى هذه الحالة يلغى الحرية . ولكن العلم ، من جهةاخرى ، يعمل على تحرير الانسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم فىالظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول، فى آن واحد ، ان العلم هو الذى يقضي على الحرية ، وهو الذى يجعلها ممكنة .

فكيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، اذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الاشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ ـ التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارضبين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث فىموضوعات العالم يخضعللضرورة،وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الأنساني العملى يصبح حراً . فالعالم الطبيعى ،بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن ثمة مجال للحرية فى أيعلم من العلوم التى تبحث الطبيعة ، بل ان وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، فى بحث الامور ، تتعارضمن حيث المبدأ مع فكرة الحرية . اما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الأنسانية ، فلا يمكن أنتقف فى وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، اذ أن الروح الانسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والارادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعى الخاضعللضرورة ، والذى تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوى أو الأخلاقي الذى ينفرد به الانسان، والذى يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عنفكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوايؤمنون بأن العلم ، الذى يتسم مساره بالضرورة، يتعارض أساسا مع الحرية ، وبأن المجال الانسانىيكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فانالكثيرين نظروا الى العلوم الانسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية علىأنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بامكان ايجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ،لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية الفعل الانساني ، اذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحيد عنه . وحين يصبح الانسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاًلقوانين مشابهة لتلك التى تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذى يرمىاليه كل علم يبحث الانسان مستخدماً مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان ــ تبعا لوجهة النظر هذه ــ قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففي العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالآلية ، ولا تترك مجالاً لقيم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحشاً ،غيرمكترث ، يسير في طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً بالملائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصالا قاطعا بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحريته في هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة اخرى، فعندما بدا للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياه والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة شاملة بالطبيعة وبالحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الا طريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يمليها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرر هذا الالزام أن خروج المرء عنه يعني الحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعنى أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالا لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة اخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهى . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الالهي واحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انساناً وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، اي ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً امام من خلقه ، ومن أحاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيبنج » وجهة النظر هذه حين اكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (٤) . فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سيترتب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذى دفع اللاهوتيين الى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف liberté d'indifférence » ،

(4) Stebbing L. Susan : **Philosophy and the Physicists.** Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249.

بوصفها تلك الحرية التى منحت للانسان بحيثيكون أمامه فى كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة علىان يحدد لنفسه المسلك الذى يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ،والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال فى أن هذا الحل يؤدى الى تحقيققدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهى : اذ أن اتاحة ممكنات متعددةأمام السلوك الانسانى لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهى الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهى الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون فى هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الألهى وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبى لنطاق العلم الالهى .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بايضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناءالعلمى يؤدى حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى ان الحرية لا تزدهر بحق الا فى ظل مذهبيرخى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكناتمتعددة تستوىفى اهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أى أن الحرية ، فى نظر أصحاب هذاالراى ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرةالضرورة ويستعيض عنهابفكرةالعرضية ،او بقدر ما يتنازل عن الحتمية لكي يؤكد ان مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذالبداية .

٤ ـ التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظرالسابقة ، التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان مواكب لتقدمه فى العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضح مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التى لا تحتاج الىبرهان ،لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرونبعيدون النظر فى المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأى السابق ، لكى يهتدواالى أوجه الخطأ أوالنقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظرى الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذى تشهد به التجربة بينتقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لزاماً على هؤلاء المفكرين أنيحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التى تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجالالمعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصاليعنى ، فى نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجالهالخاص . فالعلم يبحث فى الأمور النظرية ، وستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أنالحرية مفهوم عملى فى أساسه ، يحققه السلوك البشرى ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية فى قليل أوكثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بينالجانبالنظرى والعملي فى حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظرى للحقائق دون ايإهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن ـ كما أراد لها أفلاطون ـ فى عالم مثالىمفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضى أو بالتطبيقات العملية . ولسنا فى حاجةالى جهد كبير لكى نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أوالتطبيق ، اد أن العلم ، فى كل كشف نظرى يبلغه، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أوثق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تعسفا .

ليس هناك ، اذن ، انفصال بين مجالى الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملى وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف أسباب الظواهر — وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً — يقدم الينا فى الوقت ذاته الوسائل التى تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر ، وبالتالى اثبات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذى يرتكز عليه الجهد العلمى ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو فى ذاته عامل عظيم الأهمية فى تحقيق الحرية الايجابيه للانسان . فهذا المبدأ يعنى أن كل جهد يبذله الانسان يمكن أن يحقق النتائج المقصودة منه ، اذا كان هذا الجهد متجهاً فى الاتجاه الصحيح ، واننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذى يبدو فى ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحريه بمعناها العملى الايجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقه لما نبذله فى سلوكنا من جهد ، وسائرة فى نفس الاتجاه الذى يسير فيه هذا السلوك . أما لو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي اذا تصورنا أن كل شيء فى الكون لا يخضع لقوانين العلم الضروريه ، اما لأن هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لأن العرضية الشاملة هى التي تسود ، بحيث لا يتعين أن تؤدى نفس الأسباب الى حدوث نفس النتائج — لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مستحيلة ، اذ أن هذا معناه أن أي جهد نبذله لن يكون له أي أثر ، وأن كل شيء اما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدماً بغض النظر تماماً عن الجهد الذى نبذله ، واما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفى كلتا الحالتين تختفى العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه ، أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التى تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل أنها هى التي تجعل الحرية ممكنه ، تقف حاجزاً منيعاً فى وجه كل حرية ايجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التي لا تترك مجالا لأي تصرف فردى . وبالحتمية العلمية وحدها ، أعنى بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق ايجابياً ، بحيث تترتب على الأفعال الانسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الانسان فى مظهرها الايجابى الفعال : أعنى تلك الحرية التي تتجلى فى سيطرة الانسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفى قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد الى أقصى حد بفضل كشوف العلم الحديث ، فان فى وسعنا أن نجد لدى مذهب يونانى قديم ، هو المذهب الرواقى ، استباقاً لهذا الاتجاه : اذ أن الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الانسان للضرورة السائدة فى الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالانسان ، فى نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كما لو كانت قوة لها كيانها الخاص ، تطغى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل الى ادراك أن انفعالاته ليست الا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، والى أن الأسباب التي تؤدى الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغى أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من« الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف فى النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة فى الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، وبقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال فى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه ترديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهى التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الا ادراك **مبدأ** الضرورة الكونية فحسب. أما اسبينوزا فانه يتجاوز هذا الموقف السلبى ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم **فى ذاتهما** ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفى العمل العقلى الذى نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية تهيىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هى أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا ينفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه ــ والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشريه ، دون أن تفكر على الاطلاق فى السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت فى عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر فى الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكى تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأى الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين فى الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا فى حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأى فى الآونة الأخيرة . ولكن يكفى أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أشد التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، فى الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد انه لا حرية فى ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وان الحرية ليست الا الاستغلال القائم على الفهم لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط ــ ربما على نحو أوثق ــ بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة فى تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحكمة فى هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استغلال الانسان للانسان .

٥ ــ الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة «العلم» حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالاً آخرقد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر انواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففى الحالة الاولى يبدو سلوك الآخرين ، فى أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين أتأمل سلوكى الخاص فانى أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة فى هذه الحالة هى أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكى ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة فى آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام فى حالة القدرة على التنبوء . فالعلم يسعى الى أن يمنح الانسان القدرة على التنبوء بمجرى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتنافى مع مايحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلى بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل اننى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكى محاولة عقيمة ، لأنى أنا صانع أفعالي ، فلا أحتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدنى على التنبؤ بها .

فى هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلى للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الاطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذى يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه فى بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لوناً معيناً من الطعام قدّم له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً فى رفضه هذا . وبعبارة اخرى فان الجهد الذى يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعنى معرفة المرء بنفسه : اذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عددا لانهائيا من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها – فى حالة مجرد اختبار بسيط نقوم به – عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً فى تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلى بالحرية يقابله ، ويرتبط به فى الوقت ذاته ، شعور آخر لايستطيع أحد أن ينكر اهميته فى حياة الانسان الأخلاقية ، وأعنى به الشعور بالمسئولية . هذا الشعور يتخذ ، فى الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذى طرأ على مفهوم المسئولية ، بحيث تحولت من مسئولية أمام طرف خارجى ، كالمسئولية أمام سلطة المجتمع ، أياً كان طابعها ، الى مسئولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها الا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول فى آن واحد . وانما الذى يعنينا هنا أن مشكلة المسئولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للانســـان : أعنى أن الانسان لا يعد نفسه مسئولاً الا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعاته المستقبلة فى حسبانه أيضاً ، لكى يستيقن من مدى دخول فعله فى الاطار الذى يرسمه لحياته فى المستقبل . ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسئولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية والعلم ، بل ان من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، فى أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسئولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة فى طابعها الثلاثى هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الالهى الشامل وبين فكرة الثواب والعقاب ، أى بينه وبين مبدأ المسئولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر الانساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره فى الآن نفسه بوصفة قاضياً ، أعنى عندما يتصور الخلق الالهى للانسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوســاطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ، ويتصور الجزاء الالهي للانسان على أنه محاسبة من الله لنفس الانسان على أفعاله المترتبة على طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسئولية الانسان أمام خالق طبيعته التي تسببت فى هذه الأفعال . فى هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الالهى الشامل ، وبين الحرية وما يترتب عليها من مسئولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الانساني ؟ أعني هل يؤدى العلم الانساني الى الحد من المســئولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدى الى الحد من الحرية ؟

اذا بحثنا هذه المشكلة فى أبعادها الثلاثة التي أشرنا اليها من قبل ، أعنى اذا حللنا العلاقة الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسئولية ، لتكشفت أمامنا ، منذ البداية ، نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية شرط أساسي للمسئولية . ولم يكن التناقض الذى أشرنا اليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن ايماننا بأن المسئولية لا يكون لها معنى فى ظل انعدام الحرية ، أعني فى الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الانسانية خارجاً عن الانسان نفسه ، أو تكون فيها تصرفات الانسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للانسان ذاته دور فى ايجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الانسان مسئولاً عن أفعال لم يكن هو ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغماً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة فى الوعى الأخلاقى ، وهى المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسئولية . ومع ذلك فان المسئولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : اذ أن عملية وضع المرء موضع المسئولية ، تفترض وجود اتصال ضرورى بين الشخص حين قام بالفعل الذى يُسأل عنه ، وبينه فى اللحظة التي يُسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببى واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك فان نتيجة المسئولية ، وهى الجزاء ــ سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً ــ تفترض الحتمية ، لأن هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض ان هذا الجزاء سوف يكون له تأثير معين فى الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : اذ ان المسئولية تفترض الحرية **قبلها** ، أي كشرط ممهد لها ، وتفترض الحرية **بعدها** ، أي بوصفها أساس تبرير فعل المسئولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة اخرى ، فاذا كان علمنا

بأصل الفعل الذى نحاسب عليه الشخص غيرضرورى ، لأننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب علىمحاسبتنا له ضرورى حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف فى أنالمسئولية تقتضى الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أي الحتمية ، فى المرحلة اللاحقة ،كما أن المسئولية لا تشترط العلم فى البداية ، ولكنها تفترضه وتشترطه فى النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمناً على الاعتقادبأن الحرية ، فى مقابل الحتمية ، هى المقدمة الضرورية لقيام المسئولية ، وهو الاعتقاد الذىقلنا من قبل انه ، بالنسبة الى الذهن العادى ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذاالاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسئولية ، بمعنى أنالسلوك الذى نُعرف أسبابه وتحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم الا فىحالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسئولية عقاباً ،عندئذ نبحث فى مقدمات الفعل الذى استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً« حراً » ، أى أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسئولية المرء عنه أوننفيها نفياً تاماً .أما فى حالة الأفعال التى نستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ،فاننا لا نحاول على الاطلاق أن نخفف من مسئولية الفاعل ، أو من مسئوليتنا نحن اذا كنا فاعلين ، عن طريق الاشارة الى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلستاعرف شخصاً رفض اللجيون دونور (وسام الشرف الفرنسى) بحجة أنه من أنصار الحتمية »(٥) ومع ذلك فالمبدأ واحد فى الحالتين ، فلماذا اذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح علىأساس أننا لم نكن أحراراً كل الحرية فى القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هى التى جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقتصر فى استخدامنا لهذه الحجة علىالحالات التى نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هده الحقيقة وحدها كفيلة بأنتشككنا فى صحة الاعتقاد الشائع بأن المسئولية لاقيام لها فى ظل الحتمة ، أى فى ظل المعرفةالدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية الى ظهور الفعل .

وواقع الأمر انه ليس من الصعب على المرء تصور مسئولية بدون حريةكاملة ، أعنى مسئولية فى اطار علم جزئى غير كامل بمقدمات الفعل الذىيُسأل عنه المرء . فالمسئولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حريةمطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية أمبغير حرية . وبعبارة اخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، الىى يقوم بها القانون من أجلتحديد مسئولية الفاعل ، لا تستمر الا الى حد معين ، بدليل أن القانون لايظل يتعقب الاصولالورانية للفاعل ، مثلا ، لكى يهتدى فيها الى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمت فى جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم فى الكشف عن عوامل كانت مُقيِّدة لحريته ، هي التى دفعته الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسئولية الأخلاقية تنطوى على قدر منالموازاة مع المسئولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعا باطنا » ، (٦) فمن الممكن القول ان المسئولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : **Enquète sur la libertè**, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) **Farrer Austin : The Freedom of the Will.** Scribner, New York, 1958, p. 254.

تفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن فى الانسان ، وبتوجب على المرء اطاعتها مثلما يتوجب عليه اطاعة نصوص القانون . فى هذه الحالة لا نفترض المسئولية حرية كاملة ، بقدر ما تفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . أى أنه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسئولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً فى أن نكون المسئولية الأخلاقية بدورها ممكنة فى ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلّم به أن هناك اختلافاً أساسياً بين المسئولية الأخلاقية والمسئولية القانونية : فالقانون « نفعى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى فى عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت أكثر اهتماما بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن ألا يجوز أن يكون فى الأخلاق بدورها جانب نفعي ، بحيث أنني عندما ألوم نفسى على فعل خاطىء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس أننى كنت أستطيع ان أسلك بطريقة مخالفة ، (اذ أن هذا مستحيل فى رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس أننى آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ فى المستقبل ؟ فى هذه الحالة تكون المسئولية ممكنة فى ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا التعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء فى مشكلة الحتمية ، وهل هى السائدة فى العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن يتخلص من شعوره الداخلى بالمسئولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض فى داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصي ، شامل ، على حين أن المسئولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية فى المكان والزمان على حين أن المسئولية تجربة حية شخصية ، تحدث فى زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعا .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسئولية ، التى تفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا فى موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة فى نفس علمنا بالأسباب المتحكمة فى السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا فى حالة العماء والتخبط التى تبدو فيها أفعالنا مفتقرة الى أى سبب .

من الحريه النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى فى العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الاتجاه النظرى للمفكر لابد أن يكون له تأثير فى طريقة تناوله للامور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ أن التجربة الانسانية تشهد فى كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفى حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال فى نظرتهم الى الحريات العملية : اذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الايجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى تزيل هذا

التعارض نفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الايجابية فى سبيل توسيع نطاق الحريات الانسانية .

ومعنى ذلك أن انتقالنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملي ، الى بحثها على المستوى الانساني الواقعي ، ليس انتقالاً من مجال الى مجال مخالف له ، وانما هو انتقال من الوجه النظرى الى الوجه التطبيقى لنفس المجال . واذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية انما هى مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فان من واجبنا أن نؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح الا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى أخرنا أن نعالجها فى القسم التالي من هذا البحث أن هناك تداخلاً وثيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وتنتقل الى مجال التطبيق الواقعى بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ ــ مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التي يتعين علينا أن نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى أن نلاحظ ، منذ البداية ، اننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل اننا سنكتفي بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فان العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، اذ ان الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل ان الرأى الذى نقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغي أن نلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، اذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

أ ــ الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة اذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الانسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التي تمارس تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، فى تلك اللحظة ، جميع الاشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام فى العالم ، وحركات أصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يُخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شىء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا في نظرتنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل ان مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وان أهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك أن سلوك الانسان لن يتأثر على الاطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون أي تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو أنها تعني الغاء الحرية ، وكان من المألوف في أوساط المفكرين أن يقال ان علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وكانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، وأصبح انعدام التعين أو اللا تحدد كامنا في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لان عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في احداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لابلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد أن ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من أصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في أوائل القرن العشرين . فهذا ادنجتن Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك (أي بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الارادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤما مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي أنه لم يعد من الضروري افتراض أن الافعال البشرية محتمة مقدما بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قد فتح ، فانه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكني أعتقد أن هذا يكفي لتبرير اعادة توجيه نظرتنا الى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعي لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعين السائد حاليا يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

---

(7) **The Nature of the Physical World.** Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) **New Pathways in Science.** Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « ان الفيزيـاء الجديـدة (فيزياءاللاتعين) قد أظهرت على الأقلأن مشكلتىالعلية وحرية الارادة فى حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لـوكانت توصد الباب المؤدى الى أى نوع من حرية الارادة ، فان الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بلىبدو انها توحى بأن الباب يمكن أن يُفتح ــ لو استطعنـا أن نهتدى الى المقبض . ان الفيزياءالقديمة قد كشف لنا عن عالم كان يبدو أقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدةفتكشف لنا عن عالم يبدو كما لـو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجردمأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتعين عند هيزنبرج يؤدى الى الاعتقاد بـأن« مسامير العالم » قد تفككت قليلا ، ودخـل فى جهاز العالم عنصر من « الخلخلة » ، لا لأن صنعةالعالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماما منذ البداية ، بحيث أصبـح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنيـة على التطوراتالحديثة فى علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع فىأخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها فى وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسةالمندفعة التي لازمت هذه الكشوف فى أول عهدها، وأصبحنا اقدر على تأمل « ازمة » علم الفيزياءالمعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن مـن حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاعالحماسى عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الانسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكى تدعمها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن اثبات حريتـه طـوال تاريخـه السـابق ؟ لقد كـان« منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : «فى أيامنا هذه ، أعتقد البعض أنه استخلص حجةلصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثـة . ولكن الواقع أن الحرية الانسانية لابد أن تكـونمريضـة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه فى هذا الميدان . أليس الأقرب الى المعقول أن نتسـاءل ،على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لأنهـا نسـير ، بقـدرما يمكنها ، فى الطريق الذى سارت فيه الحريـة الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال فى أن قليلاً من التعمق فى بحثهذه الحجج يقنعنا بأنها تخلط، على نحوٍ مؤسف، بين مستويين للظواهر : المستوى الذرى ، أو دونالذرى ، من جهة ، والمستوى المعتاد فى حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثارالا على المستوى الثانى ، لأنها تتعلق بالسـلوك الانساني فى هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه مـن نتائـج فى مسـتوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا فى العالم اليوميبأبعاده المألوفة . وحتى او كانت اللاحتمية هي القاعدة فى مجال الوجود الأصـغر ، فان كـل الأنساق الأكبر مـن ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرىلا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل فى تفسير النتائج العلمية تفسـيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقلفى حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتميـة على النفس البشريـة ، ويعتقـد انهلا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية فى

---

(10) **Physics and Philosophy.** Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) **The Mysterious Universe,** p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154·

الانسان عن طريق كشف نوع من العَرَضية في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذى تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية فى موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن الا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع انه قد تضافرت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد :هو اضعاف قيمة العلم لكى تتيح من جديد امكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليّة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة فى عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكأن المطلوب هو ايجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، تتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً الى العالم الا بفضل هذه الثغرات ... والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه ... فما هى فى الحقيقة سوى تفسير فلسفى متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال اذن فى أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل فى التاريخ شاهداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد فى حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . » (١٣)

خلاصة القول اذن ان علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية فى الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات فى مبدأ الحتمية ، بل ان الحرية الانسانية تظل على ما هى عليه ، سواء أكانت الحتمية أم اللاحتمية هى المبدأ السائد فى الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة فى علم الفيزياء لا تؤثر ،ايجابا أو سلبا، على موقفنا من الحرية الانسانية. ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ ألا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟ تلك مشكلة سنرجىء الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود الى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يُجاب عنه بالايجاب .

ب ــ علم النفس :

لعل قدراً غير قليل مما قيل فى وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره فى مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما فى الأمر أن البحث فى حالة علم النفس ينصب على السلوك الانسانى ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دواماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدى ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بامكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدما .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ،فنحن انما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن أن تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام فى فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم أبحاث المخ مثلا يؤدى الى مزيد من الايمان بالحتمية فى هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرتد الى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع الى عوامل كهذه ، مظهراً من مظاهر الحرية ؟ اننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن ألسنا نشعر فى كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، فى الوقت الذى تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

ان اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة اخرى فهناك نسبة عكسية

---

(13) Nabert Jean : **L'Expérience intérieure de La Libertè.** Paris, P.U.F., 1924. pp. 263-264.

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذى تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرة . فهل نستطيع أن نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية فى الوقت الذى نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، فى الحالة الاولى ، موجود فينا ، بينما الفعل فى الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا فى موقف جديد كل الجدة : اذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية فى الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذى يأمره المنوّم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة فى ساعة معينة ، فيفعل ذلك فى الوقت المحدد ، وينتحل أعذاراً لفعله ، متوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعا حراً ، الا عندما ينبئهم الشخص الذى أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن اذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئا ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفى لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول فى الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال فى أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفى أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذى نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة تحتاج الى اعادة نظر : فالمسألة ، فى جوهرها ، ليست فى واقع الأمر مسألة وجود عوامل قاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وانما هى مسألة كشف أسباب لسلوكنا بعد أن لم نكن نعرف له سببا . وكما قلنا من قبل ، فان الاهتداء الى المزيد من الأسباب المتحكمة فى السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلا) لا يعنى الاهتداء الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضرورى أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكّننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول – نظرياً – انه اذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، اى كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وانما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فان التقدم الذى يحرزه علم النفس فى الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدى بالضرورة الى تضييق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدى فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملى ، أن الفعل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : اذ أن هذا الفعل يغدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء امكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعى .

ج – علم التاريخ :

هل يؤدى التعمق فى دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الانسان بحريته ، أم الى اضعاف هذا الشعور ؟

لاشك فى أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانسانى بالحرية .

(14) Wilson John : **Reason & Morals,** Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء نعمقاً فى معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طاغية كانت هى المتحكمة فى ماضى الانسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم فى عصر معين يخيل اليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، واذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجى ، فانهم ينسبون الحرية الكاملة الى الحاكم الذى أخضعهم لارادته ، أو الزعيم أو القائد الذى استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا اليها لو انهم تُركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل اليه أن كل ما وقع منها كان يمكن الا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعدة منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكى يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضى بالتدريج ، لكى تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق فى دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمنى عن وقت الأحداث ، لا تبقى فى نهاية الأمر الا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً فى وقت حدوثه ، على أنه حلقة فى سلسلة مترابطة ترابطاً محكماً .

وهكذا فان الأحداث التاريخية تبدو أشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة فى طرقاته ومبانيه وأنت تعيش فى جنباته : حتى اذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطىء ، تلاشت أمامك التفاصيل رويداً رويدا ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة الا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي فى الافق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها فى نهاية الأمر سارية على السلوك الانساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرتنا الى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشفت لنا الخيوط الخفيه التي تربط بين الحوادث فى خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دواماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفاً ، ازددنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضاءل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقريتها ، لكي تحل محلها قوى متحكمة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضى الى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدى بنا التعمق فى هذه الدراسة الى ان نقف مكتوفى الأيدى ، ونتأمل فى يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهى تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

ان التاريخ ، قبل كل شىء ، من صنع الانسان . ومهما يكن من حتميه تلك العوامل التي تطغى على القوى الفردية ، فانها أولاً وأخيراً عوامل بشرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية الا لأن البشر أرادوها ــ بطريقتهم الخاصة فى السلوك ــ أن تكون كذلك . واذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق ارادتنا ، (أى أصبحت « فى ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فان أفعالنا فى المستقبل مازالت خاضعة لهذه الارادة . صحيح أننا نصور التاريخ فى المستقبل بنفس صورة التاريخ فى الماضى ، ولكن هذه طريقة فى الكلام تنطوى على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضى ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكى تسد الطريق أمام حرية الانسان ، بل لكى تزيد هذه الحرية تدعيما . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضى سارية على المستقبل لكان ، فى وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

التحكم فى مستقبلنا على نحو أفضل . أما اذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً فى المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضى وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان فى بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع فى أخطاء الماضى ، وتقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو فى سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على أنها غاية فى ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو فى ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأى الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هى أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم فى حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم فى أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدى فى نهاية الأمر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفى هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال فى أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية فى نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلا ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك فى اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الىّ اذا لم أكن أعرف كيف اعبر عن نفسى ، واذا لم تكن لدىّ معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقا أو كلاماً أجوف . والمعرفة فى ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى فى ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربقة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، فى واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التى يمكن بناء عليها ممارسة هــذه الحريات ،عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد فى بلد يعترف اعترافاً شكلياً كاملاً بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالأكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى فى مهاترات أو تفاهات . ولو قارنت هذه الصحافة بأخرى فى مجتمع لا يتشدق الى هذا الحد بحرية الاعلام ، ولكنه ينشر فى صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، فى واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، اذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هى التى تحرر الانسان .

ومع ذلك فان العلم ذاته يستخدم فى وقتنا الراهن على نطاق واســع ليكـون أداة لتكبيل الانسان بقيود خفيــة لا يكــاد يشعر بهــا الاصانعوها . ومــن الغريب حقــاً أن نفس هــذه الأداة ، التى رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقى لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على أيدى كثير من الاخصائيين البارعين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس فى قوالب جامدة لا أثر فيهــا لأى نوع من الحرية . واذا كان التسلط عــلى العقول والســيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهــرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فــان الجديد فى عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم ــ بأكمل صورة ممكنة ــ على عقول تتوهم نفسهــا حرة ، بل توقن يقيناً تاماً بأن كل ما تمليه عليها تلك القوى المسيطرة انما صدر عن ارادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، فى عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفى دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعارضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجد كل منها بين شعوبها مــن يتحمس لهــذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الاخرى ، على حق فى آن معــا . وبعبارة اخرى ، فان معيار الحقيقة المطلقة ، التى لا يختلف عليــها اثنان ، لم يعــد ســارياً على الصــراعات السياسية والايديولوجية فى عالمنــا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجــد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الآخر ، دون أن يكون ثمة أمل فى وصولهما الى حــل لهــذا التناقض . ففى عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة ــ وربما الثلاثية أو الرباعيــة الأطراف ــ أمراً مألوفاً غــير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التى اكتسبتها أساليب التحكم فى العقول فى عصــرنا الحاضر : اذ أن الحقيقة فى أى موضوع واحــد ستظل حقيقة واحــدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب فى ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لــم يكن كليهما معا .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا فى عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم فى العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففى ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له فى العلم وفى الفن وفى الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ، أرواحا وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأشد الأساطير بطلاناً عن تفــوق العنصر الآرى وامتياز الامة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة الف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التى عانت الانسانية كلهــا من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الغشاوة عن أعين الألمان ، حتى ادركوا مدى الزيف الذى عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثنى عشر عاما . بل ان بعضاً من مجرمى الحرب النازيين كانوا ، خــلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسئولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة مـن الكآبة كان يستعجل معها اعدامـه ، وتضمنت أقواله شواهـد سيكولوجية رائعـة عـن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيهـا خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب أفعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالاً صارخاً على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الأمريكيين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً تبعد عن بلادهم ألوفاً عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة مـن هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم اثر الدعاية المخدّرة ونعرض عليهم وجهـة النظـر المضادة ، انهـم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة . ويبدون ندما شديداً على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربي ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثلاً صارخاً لما يستطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل اليه من تزييف كامل لأهـداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنتمي فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعايـة المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكوّنوا لأنفسهم أنصاراً متحمسين، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، ومازالوا يحاولون ، أن يزيفوا عقول ابناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً أمام سـيل الدعايـة الجارف ، الـذى يستخدم أحـدث الأساليب العلميـة فى تربيـة الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقـل ناقد لمّاح أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً مـن الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته ـ الا فى القليل النادر ـ أمام الالحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحضّ الظاهـر والخفي ، والاقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكـرة الكاذبة يوميـاً فى الصحف والتليفزيون والأذاعة . وهكذا فان الانسـان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزييف الذى يُفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هـى تلك الانحرافات الشنيعة فى سلوك امم بأكملها .

واذا كان تأثير الدعـاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والايـديولوجية ، ويزداد تركيزاً فى أوقات الحرب والأزمات بالذات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومـة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الانسـان العصرى ، الذى هو ميـال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التـى تهيب كلها بالعناصـر اللاعقليـة فى طبيعتـه ، وتتوسل ، من أجـل بلوغ أغراضها ، بسلطـة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بارضاء غرور قارىء الاعلان والمبالغة فى تفخيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالالحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، أن العلم ، الذى لاتقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون

هو ذاته أداة تؤدى الى ضيــاع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، الا وهى حرية التفكير النقدى ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك ننتهى الى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وانما ينبغى أن يقترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وامكانات هائلة فى الاتجــاه الذى يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمى :

من الحقائق المعروفة أن البحث العــلمى يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيــع العالم فيه أن يجرى أبحاثه وهو آمن على نفسه ، واثق من أن النتائج التى سيصل اليها ســوف تقدَّر تقديراً موضوعياً لا أثر فيــه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وقمع لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل الينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن يشق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فان حوادث اضطهاد العلماء ، التي أصبحت مشهورة فى تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا عهود غابرة كانت تتشبث عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جــاليليو قــد لقى اضطهــاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التى أرست الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد احرق حياً بسبب معتقداته العلمية والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان فى خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ فى نشاطهما التأليفى ، وفى تحديدهما لما ينبغى وما لا ينبغى أن ينشر من كتاباتهما ـ هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلمــاء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد فى العصور الوسطى الاوروبية ، جواً من التحرر ، وأن القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها فى المجتمع الاوروبى كانت أكثر تشجيعاً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الــذى عاناه هؤلاء العلمــاء والمفكرون ســوى صرخة الاحتضــار التى كانت تطلقها ــ فى شراســة ، ولكــن بيأس ــ عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد فى صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبي الحديث تثبت ــ ولا تنفى ــ القاعدة المعروفــة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومــع ذلك ، فان التعمــق فى بحث هــذا الموضوع ، ولاسيما فى ضوء الأحوال السائدة فى عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغى أن يُعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشىء عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضهــا الآخر ناشىء عن الظروف التى يمر بها هــذا البحث فى عصرنا الحاضر .

١ ــ لاجدال فى أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضييق نطاق حريــة العالم . وعلى سبيل المثال ، فان الحقائق الرياضية هى المثل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود أن يكــون منضبطا . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس ازاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً بيّناً ؛ فعلى حين أن الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم ميدان ينبغى أن يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كيما يعتاد أن يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما يألف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حرا فى قبولها أو رفضها .

٢ ـ يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيماً واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لأي عالم بعينه . ففى الماضى كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الغزوات أو الانتصارات أو الكشوف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعى ـ team work ـ الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ ـ ومن جهة اخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً ضخماً يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن ثراؤه . ومعنى ذلك أن العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وقليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تموّل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها فى صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون فى ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة اخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن يتحرر فى أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولاشك قدراً من حريته . واذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى فى نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح فى عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بُحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ ـ كثيراً ما يؤدى الولاء للوطن ، أو لايديولوچية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففى المانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو آلي يفتقر الى التفكير النقدي الواعي ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الكشوف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوچيا ، الذى يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقى عدد كبير من العلماء مصيراً أليماً ، وأوقف العمل فى أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المبتسرة كانت تعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً فى الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدعوا أنفسهم فى أبحاثهم .

وأخيراً ، فان ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة فى الولايات المتحدة ، فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكى أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء يظنون ، خلال فترة الاعداد لهذا الاختراع القاتل، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذى أحدثه انفجار القنبلتين فى ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً فى المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست الا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى أضعاف ما كانت عليه فى البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان ارهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها فى أذهان العلماء أدت بهم الى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من آثر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أى عمل علمى مرتبط بانتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب انتاج هذه الأسلحة ايجابياً ، وينبه العالم الى الأخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من ادت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر فى الصراع العالمى ، وافشاء أسرار القنابل النووية له .

وفى هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم فى نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من اعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم فى نظر الانسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : اذ انهم قد افتدوا بتضحيتهم البشرية بأسرها ، وهم قد ادركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يغريه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وارهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليته . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب ثالثة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووى بين القوتين الرئيسيتين فى العالم ، وهو التوازن الذى كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة فى عالمنا المعاصر : اذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر ـ ايجاباً أو سلباً ـ على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الام تؤدى هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيداً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فان العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل فى القضاء على حريات الآخرين ، أو فى فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

اذا كنا قد تحدثنا فى الجزء السابق عن البحث العلمي فى صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، فى عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل ان

الحدود الفاصلة بين البحث النظرى والتطبيق أصبحت فى وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر ان كانت تمثل نتاجاً لبحث نظرى أم تطبيقاً ، وتداخل الميدانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور ايجابى فعال في الآخر .

ومع ذلك فان التكنولوچيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها فى مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً فى بحث كهذا الذى نقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد فى عصر التقدم التكنولوچى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي فى حرية الشخص الانساني ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء فى هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معاً ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عدداً قليلاً من المجالات التطبيقية فى العلم لندرك العلاقة الونيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء أمكن ، بواسطة المركّبات الصناعية ، التي تقدمت تقدماً هائلاً فى القرن العشرين ، تحرير الانسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم فى علم البيولوچيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم فى الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايذاناً ببداية عهد جديد لا تفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الانسان فى هذا المجال . وفى الفيزياء ، كان كشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علمياً ، ايذاناً ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة فى مجال الاستخدام السلمي لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح فى هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهمية التي بلغها النجاح فى ميدان الاستخدام التدميرى لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية فى تحرر الانسان من الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس فى كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوچيا المعاصرة قد لا تكمن فى الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن فى أساليب العمل الجديدة التى ترتبت على التقدم التكنولوچى المتلاحق . فهذه الأساليب قد أكسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها فى الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال فى أن أهم تغيير فى أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة فى عصرنا الحاضر ، هو التوسع الهائل فى تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، فى الدول التي أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية فى الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة — وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب ـ كان الانتاج مشتركاً بين الانسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الانسان مرتبطا بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر الى تكييف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة اخرى فان الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الانسان . ولما كانت للمقدرة الانسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الانسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتي (الأوتوميشن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الانسان والآلة فى جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معا . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الانسان . وهو أيضاً قد حرر الانسان بحيث يمكنه انجاز أعظم ما ينتظر منه فى ميدان الانتاج وفى غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلاً من الانسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره فى أى عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الانسان داخلاً فى العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الانسان حرية جديدة فى أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفى أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع الى أنه لا يعود مضطراً الى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فان الانسان فى هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذى يكتسبه الانسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعنى به الحرية فى أوقات الفراغ ، هو الذى يثير فى واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للانسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الانسان فى حاجة الى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الانتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه الى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الانسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدى التطور فى المستقبل الى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية فى ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول الى خمول يلحق بالانسان ضرراً بالغاً ، أو يدفعه الى التفكير فى وسائل تعمل على اثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فان توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير فى أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الانسان العامل ، بل هى أن يصبح هذا الانسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. **Era of Man or Robot ?** Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid , p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الاثاره الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر الى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً فى قضاءأوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرصفةالمدينه الحديثة — وبخاصة فى البلاد المتخلفة فى التصنيع — من تبديد لساعات طويلة على المقاهىفى أحاديثوألعاب مملة ، أو فى أحلام يقظةمريضة، بل ان ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلكوأخطر بكثير . ففى امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معا فى لحظةواحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفيزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكلعقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم فى انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تُغرس فى نفوسالناس سموم كثيرة ، وتُنمَّى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذى يتداليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوچيا فراغاً فى الوقتوفائضا من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذى تحدثه الصحافةاليومية،والاذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي الى صبغ الثقافةبصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة اذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقولالجماهير ومشاعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً اذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالحسياسية أو اقتصادية على حسابتضليلالجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقيلديها من قدرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغووقت العمل ، الى أن تثار فى الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيهاذلال للانسان وحط له الى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوچيةالحديثة تحرير الانسان من هذا النوع من الاذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة الى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير فى هذا الاتجاه الى نهايته قد يثير المشكلهالعكسية ، وأعني بها الحاجة الى العمل . فقد يدرك الانسان فى المستقبل أن العمل ضرورى حتىلو كان فى استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى الى العمل ضرورةمطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، فى شخصية الانسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق فى أوقاتالفراغ ، وبين النشاط الملتزم المقيد فى أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للانسان نوع من ردالفعل المماثل لما حدث فى علاقته بالطبيعة ، حين سعى فى البداية الى التحرر منها بعد أن استعبدتهطويلا ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الانسانالحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفهاولن تعرفها ، الا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعدعن ممارسة هذا النوع من الترف الفكرى . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها فى الوقت الراهن،وستظل تشغلها طويلاً فى المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوچى ، ومن التطورالعلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحريات التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . ومازال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوچيا يسمح للانسان فيها بأن يشعربآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوچيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي تطغى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذى قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط ـ أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها فى المستقبل أبدا ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذى يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطورا ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذى سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل اولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ،والتى نأمل الا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هى مشكلة القضاء على الخصوصية فى المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففى الولايات المتحدة بدأت ترتفع اصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذى تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تختزن العقول الألكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تُستغل هده البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوأ الاستغلال . فاذا أضفنا الى ذلك التقدم المذهل فى أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا نكاد ترى أو بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التى تنفذ أشعتها من الحوائط ، الى آخر هذه القائمة التى يتسع نطاقها دواما ، لأدركنا مدى الخطر الذى يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقى . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : اعنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التى لا يحق لأحد أن يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التى أصبحت حقيقة واقعة فى أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسى الذى يمكن أن يحدثه التقدم المفرط فى العلم التطبيقى . فالتكنولوچيا ، التى تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ،وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ،تنقلب فى هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيراً من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوچى ذاته، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دواماً من الأخطار التى يعرضها لها تقدم التكنولوچيا فى العصر الحديث ، ويحلمون بالعهود البائدة التى كان الانسان فيها متصلا بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ،النظرى منه والتطبيقى .

ولكن هذه كلها أحلام واهمة ، اذ لا سبيل الى اعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال فى أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوچيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة فى التقدم العلمى التطبيقى ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . فى هذه الحالة يمكننا أن نأمل فى أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوچيا من هذه العيوب ،ويسير فى طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألواناً من العبودية أقسى وأفظع من تلك التى كان يعانيها فى أشد العصور تخلفا .

خاتمـة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متـدرج شـاق فيسبيلالوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر فىسبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحـدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على أكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداًفردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمى يدور فى ذهـن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً مـنالتفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو فى حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلةمعارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصورالتاريخ الى اقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضيالبشر ومن حاضرهم ، وهو ذهـن اسهمت فى تكوينه التربيـة ـ أعنى التراث الانسانى كله ـوالتوجيهات والانتقـادات والقراءات التى تربط المرء بمعاصريه وبسابقيه أوثق الارتباط . وبعدهذا كله فان هذا الذهن الفردى لا يستطيع أن يمضى فى بحثه العلمى الا بعد أن يضعه فى الاطارالواسع للمعرفة السائدة فى عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد أن يصدر عليه الآخرون.حكمهم فى ضوء تجاربهـم ومعارفهم المتعـددة الأبعاد .

وبفضـل هاتـين الصفتين : صفـة السعـىالتدريجى البطىء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين(سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أمتاريخيين)، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة فى تحقيق حريةالانسان . فحرية الشخص الانسانى ، بقدر مـا تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هى بدورهاكفاح متدرج بطىء ، وهى بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هـذه النظرة الى الحريـة ، بصفتيهااللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت فى الآونةالأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخـرىتؤدى ، فى نهاية الأمر ، الى فصم تلك الرابطـة الوثيقة التى رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمعبين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفـة هى الوجودية ، التى تعد مشكلة الحرية من أهمالموضوعات التى دار حولها تفكير اقطابها .

ولسنا فى هذا المقال ، وفى جزئه الختامى بوجهخاص ، فى وضع يسمح لنا بالدخول فى تفاصيل الرأى الوجودى فى الحرية ، بل ان كل ما يهمنا فىهذا الرأى هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأى ، فى عمومـه ، يتعـارض تعارضاًأساسياً مع وجهة النظر التى كنا نحاول اثباتها فى هذا البحث ، والتى تجعل العلم شرطاً ضرورياًللحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة اخرى ، دعامة أساسية من دعامات التقدم العلمى .

ان الحرية فى المذهب الوجودى ، مرتبطة بوضعالانسان فى هـذا العالم . انها ماهية المـوقف الانسانى نفسـه : اذ أن وجود الانسان ـ متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء ـ هـو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دواما ،ولا يكون لحاضره معنى الا فى اطار المستقبل الذى يتجـه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقى بنفسهنحوه . وسواء أكان نوع الحيـاة التي يحيـاها الانسان مما يدخل ـ تبعا لتصنيفاتنا العادية ـ فى فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان فى نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انساناً ، ولأنهبفضل انسانيتـه يكتسب شكلاً خاصـاً مـن أشكال الوجود ، يصنـع فيه « ماهيته » علىالدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الأمكانات أمامه مفتوحة لكى يشكل بها حياته على النحوالذى يرسمه فى « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المتروع » هى قدرة الانسان على الرفض ،أو النفى la negativité ، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عننطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل . وعلى أساس هذا المتروع يصبح كل فعل ، وكـل اختيار ،تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها فى كل فعل يقوم به وضـوحاً وتوسيعاً وانراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان فى مثل هـذهالحرية ؟ نستطيع أن نقول ان القدرة على النفى ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التىيصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف أيضاً على العقل ،وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومـن هذا كله نظهر الرغبة فى تجاوزه . أى أن حدودالارادة والنطاق الذى نمتد اليه ، تتحدد فى هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان« المشروع » الذى يضعـه انسـان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه مـنيفتقر الى الوعى . وفى هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً فى الحرية الانسانية . ومعذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهـذا الرأى ، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكنأن يقوم به العلم فى تحديد نطاق الحرية الانسانية، مفهومة بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها .

ان الفعل الايجابى ، فى الفلسفة الوجودية ،لا يستهدف « الوصـول » الى الحرية ، بـل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدىكل انسان بقدر ما يكون انساناً . أما العلم ، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحريةالانسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان، وانما يعمل حساباً للواقع العينى الذى يكون فيهغالبية الناس مُستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطىء منالاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية،متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً مـن أجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر فى « تحرير»الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان»، بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس فىموقف ناريخى ، أو فى بيئة اجتماعية ، أو فىوضع طبقى معين . وفى كل الأحوال لا تكون الحرية ، فىنظر العلم ، صفة كامنة فى الفرد ، أو معطى مـن المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان متلاً ، بل هىشىء ينبغى اكتسابه وانخاذه هـدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هى الاعتراف بأنالعبودية ، والجهل ، لا الحرية والـوعى ، هى القَدَر الغالب على الانسان ، والذى ينبغى عليهأن يكافح من أجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم علىّ بأن أكون حراً . . . ان الانسانلا يملك أن يكون نارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذى نراه حولنا غارقاً فى ظلام الجهل ، أو مُستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعى ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لايعرف مصدرها ، ولا يدرى كيف يواجهها . فأين هى هذه الحرية التي « حُكم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ انناالنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدها فى كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاًيُحكم علىَّ به ، أو قَدَراً ومصيراً لا أملك دفعة ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الأكبر فى هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الانسانى يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التي تميز فيها بين انسان متحرر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هى الوجه السلبى لمذهب الجبرية المطلقة ، الذى ينفى وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق، فنحن فى الحالتين نصبغ الانسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون فى وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نغفل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .



ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو فى ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هى السائدة، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى فى الأذهان التى تنكرها على المستوى الفلسفى . ولكن وجود « المشكلة » يعنى ، من جهة اخرى ، أن الحرية ليست مكتملة، وليست مطلقة، وليست تعبيراً عن « الوضع الانسانى » الذى نجد أنفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على ان الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يُحكَم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر، والانتقال « بوضعه الانسانى » من ألوان الاستعباد التى يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفى هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسى فى تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير فى طريقه بتدرج وبطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكوّن كلها « عقلا » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع ــ يقدم الينا انموذجاً رائعاً ينبغى أن نحتذيه فى الجهود التي نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

---

(17) **L'Être et le néant,** Paris (Gallimard) 1943 p. 516

وحين نتخذ من العلم انموذجاً نضعه نصب أعيننا فى سعينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ،وأنها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، واننا لا نكون أحراراً الا بقدر ما نبدى ايجابيتنا فى التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس اننا « لا نملك الا أن نكون أحراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع ـ من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً فى التعامل مع الموضوعات ـ أن يقدم الينا أفضل مثل ينبغى أن نحتذيه فى سعينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللانسانية جمعاء .



محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التى سنتها الامم المتحدة ، والتى تحاول جهدها لكى تجعلها نافذة فى كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التى تتمثل فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى أعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة فى اليوم العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة أول من نص على أن لكل انسان حقوقاً ، وفى الكتب السماوية آيات عديدة تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التى نادت على حقوق الانسان صراحة هى : الثورة الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التى بسببها ذاعت تلك المبادىء الثلاثة الشهيرة : **الحرية والمساواة والاخاء ،** وكانت من الاسس الرئيسية ، التى بُنىَ عليها التفكير الفلسفى فى حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر ويشغل الأذهان الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

لقد اجتمعت وفود الدول فى سان فرانسسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ، وتم التصديق على الميثاق فى لندن فى الخريف من العام نفسه .

*** الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . ساهم فى الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك فى كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .**

ولم تكن حقوق الانسان هى الموضوع الأساسى الذى يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنيت به بنود الميثاق هو أمر الحروب التى تنشر الويل والثبور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتنذر بفناء النوع البشرى اذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، فى كل مكان .

ولكن الوفود التى ناقشت بنود الميثاق لم يفتها أن تدرك أن السلم فى جميع انحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمّن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهرى أدركه القادة والمفكرون ،ولذلك لم يكن بد من أن نرى فى صلب ميثـاق الامم المتحدة ، اشارات عديدة ، الى أن الحقوق البشرية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هى الأساس الذى يبنى عليه السلم الدائم فى كل قطر .

ولذلك فان ميثاق الامم المتحدة ـ وان سبق اعلان حقوق الانسان بنحو ثلاث سنوات ، يضمن نصوصاً عديدة ، تحض على رعاية حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الاشارة الى بعض هذه النصوص ،الموجودة فى صلب الميثاق ، والتى يجب أن تتقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك فى أن هذه النصوص هى التى أدت حتماً الى اصدار الاعلان العالمى لحقوق الانسان .

وفيما يلى نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ ـ يجيء أول ذكر لحقوق الانسان فى الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق او مقدمته Preamble

نحن شعوب الامم المتحدة :

((لكى نؤكد ايماننا بحقوق الانسان الأساسية ،وبكرامة الشخص ومقداره ، وفى المساواة التامة فى الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الامم كبيرها وصغيرها)) ان فاتحة الميثاق هى التمهيد لكل بنوده ، وهى التى تكشف عن أغراض المنظمة واتجاهاتها ، وبريتا المبادرة على النص على حقوق الانسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً فى بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى فى المادة الاولى ، فى الفقرتين الثانية والثالثة ، أن مـــن أغراض الامم المتحدة : أن تنمى روابط الصداقة بين الامم على أساس من احترام المبدا القائم على تساوى الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرها ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولي ، فى حل المشكلات الاقتصـــادية والاجتماعيـــة والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الانسان وللحريات الأساسية للجميـــع بـــدون تفـــرقـــة فى العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فى نظر واضعى الميثاق ، فاننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً فى بنود الميثاق عامة ، وبخاصة فى المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولاحاجة بنا هنا الى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الاشارة الى ما جـاء فى المادة ٦٨ ، التى تشير الى تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى . من أن على هذا المجلس أن ينشىء لجاناً فى الحقلين الاقتصادى والاجتماعى وغيرهما من اللجان التى تساعده فى تأدية أعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكورالى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Humam Rights Comm is ion ولم تلبث هذه اللجنة أن اصبحت من أهم لجان الامم المتحده كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة فى اثر تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصـداربيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعـلان عالمى ، ترفعه الى الجمعية العامة للأمم المتحده .لاقراره فى أقرب وقت ممكن .

وفى أثناء انعقاد الجمعية العامة فى دورتها الرابعة بباريس ، وافقت على النص الذى رفعته لجنة حقوق الانسان ، وأصدرته فى اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ وأطلقت عليه الاسم الذى اشتهر به وهو الاعلان العالمى لحقوق الانسان ،وأوصت باذاعته ونشره فى جميع الأقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امةفى كل ماتأتيه من عمل أو تتخذه من قرارات أو تشريع .

لا شك فى أن الاعلان العالمى لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كـان حـادثاً جليـلاً لـم يسـبق لـه مثيـل او نظير ، وقد هلل له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والاغتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى فى التاريـخ البشـرى لا على حقـوق الشعـوب والحكومات فحسب ، بل ايضـاً على حقوق الأفراد . التى تنشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذاالاعلان بمثابة تكملة لميثاق الامم المتحدة ،كلاهما يتمم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ،التى جاء ذكرها فى الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتبـاط الناس وترحيبهم بالاعلان العالمى ، لم يفت المفكرين أن يذكروا أنه ، ليس الا مجـرد ((**اعلان**)) والاعلان نـوع مـن القرارات الدولية التى تمضيها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لأحد ، وبنوده الصريحةالواضحة،قد نرى بعض الدول ترعاها وتلتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست اجبارية ، وانه لاجناح عليهافى مخالفتها . وفى المجتمعات الدولية نرى أن الدول تتساهل فى اصدار « اعلانات » لأنها غيرملزمة ، وتتردد الدول فى تحويل هذه الاعلانات الى مواثيق تلتزم بها وتخشى ان هى خالفتها أن تتعرض للجزاءات التى يقررها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات أمر خطبه يسير من الوجهةالقانونية ، أما الاتفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من أن تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ،وأن ينتهى الأمر بالتصديق عليه ، وعلى أثـر التصديق تعمل كل دولة على أن تجعل من بنودالاتفاق اساسـاً لتعديل قوانينهـا ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسان وثيقة سهلة العبارة ،خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة فى نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات فى مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا« الاعلان » الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التى تصدق عليه ، ولا تحيد فى معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عـن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان،المتفرعةعن المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولى ، مبنـى على اعلان حقـوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هـذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة فى أن تتقيدفى تصرفاتها ، بعهد أو ميثاق ، وبعضها قد يتوهم أن مثل هـذه الوثـائق تكاد تنال من حريتهاواستقلالها .

لهذا كان السير في وضع ميثاق حقوق الانسان سيراً بطيئاً جداً ، ثم رأت لجنة حقوق الانسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لاترتاح لنصوص أحد الميثاقين ، أن ترتاح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحيث عرض الميثاقان على الجمعية العامة للامم المتحـدة ، ووافقت عليهما بالاجماع في ١٦ دسمبر سنة ١٩٦٦ ، أي بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاما . .

وهذان الميثاقان هما : **الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**
International Covenant on Economic, Social & Gultural Rights.

والميثـاق الدولي لحقـوق الانسـان المدنية والسياسية Internanional Covetant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادىء التي تضمنها اعـلان حقـوق الانسان ، ولكنهما اكثر تفصيلاً في شـرح تلك المبادىء ، وأشد امعاناً في سردهـا ، لكي تكـون بنـودهما أكثر وضـوحاً وأشد تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له أن يصبح بمثابة عهـد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لايتعب القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الايجاز ، ولاتكاد معظم بنوده أن تشتمل على أكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يحللان المعاني والمبادىء التي تشتملهـا البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أثر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وثيقتين نتناولهما بالدراسة ونتداولهما في كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم ـ ولو أقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلاً من الميثاقين لا ينفذ الا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا نزال حتى كتابة هذا المقال (اكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العبث ، واذا كانت لم نصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدى العابثين وانزال العقوبات المادية الرادعـة بمن يجرؤ على انتهاك حرمـة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكـومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الانسـان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبذلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستندين الى قرارات صادرة بالاجماع عن الجمعية العامة للامم المتحدة ، وهي أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هي المرة الأولى في تاريخ الانسـان التي تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الأقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هـذا الاعلان في كل ركن من أركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، أنها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أي فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أياً كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحتها الامم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التي أبرمتها الامم المتحدة ، بل هنالـك

عهود ومواثيق واتفاقات اخرى عظيمة الأهمية ،قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الانسان أن نذكر بايجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام لذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفي هنا بالاشاره الى المبادىء والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الانسان قائمة بذاتها . (١)

أ ـ الاعلان العالمي لحقوق الانسان :

ابرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ،ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد ديباجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون أحرارا ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب ان يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في ان يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين ابناء السلالات المختلفة وأياً كانت الوانهم أو جنسهم (ذكراً أو انثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم الديني أو آراؤهم في السياسة أو في غيرها ، أو نشأتهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء اكانت مستقلة ام خاضعة لنظام الوصايه أو أى نوع من الحكم الذى يحد من استقلالها .

وبتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي تنص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق في ان يعتبر في كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أى معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق في أن ينال الانصاف على أيدى المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال او النفى ، دون مبرر ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

---

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الارض ومغاربها ، وهى توزع عادة بدون مقابل ـ باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعتبر كل انسان بريئاً ما لم تثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغى أن يعاقب انسان على جرم بأثر رجعى ، ولا يجوز أن نفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

وفوق ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على شرفه وسمعته .

يلى ذلك مواد تتناول بعض الحقوق ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهى تنص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامة فيداخل حدود اى دولة كما أن له الحق فى مغادرة أى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما ان لـه حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى اى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم تكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكبا ذنبا مخالفاً لمبادىء الامم المتحدة وأغراضها .

وكل انسان له الحق في أن تكون له جنسية، ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق فى تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشد ، رجلاً أو امراة له الحق في أن يتزوج ويكون اسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تتصل بالعنصرية او الدين ، ولن يتدخل أحد فى شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان ـ الرجل والمراة ـ على ذلك موافقة حرة ، والاسره هى وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل اسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتقل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسأله الملكية ، فيذكر ان لكل انسان الحق في الملكيه وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه او بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلى ذلك النص على حرية الراى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شئونه الدينية : من عبادة او تعاليم أو شعائر .

ولكل امرىء الحق في حرية الراى ، وحرية التعبير عن رأيه ، دون اى تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، وينشره بمختلف الوسائل ، دون التقيد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في أى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لاية جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فان كل انسان له الحق فى أن يساهم فى حكم وطنه ، اما مباشره ، أو بوساطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق فى تولى المناصب العامة فى وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هى أساس السلطة فى كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بوساطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات فى سرية وحرية تامة .

ثم يشير الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل انسان بوصفه عضواً فى المجتمع ، الحق فى الضمان الاجتماعى الذى يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التى لابد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء أتم ذلك بوساطة ما لدى الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معاونة دولية .

ثم ينص الاعلان (فى بند ٢٣) على حق الانسان فى أن يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً فى اختيار مهنته ، التى يمارسها فى ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة فى الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق فى أن ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشة تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق فى أن يكون أو ينضم الى أى نقابة ، من أجل حماية مصالحه .. كما أن له الحق فى نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وأن تتاح له اجازة دورية بمرتبه الكامل .

ويؤكد الميثاق (فى البند ٢٥) ما للانسان من حق فى أن يكون مستوى معيشته وأسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما فى ذلك الطعام والملبس والمسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة فى حالة التعطل أو المرض أو العجز أو الترمل أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويراعى فى كل هذا أن تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين ..

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس فى التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز فى جميع المراحل ، وأن يكون بالمجان خصوصاً فى المراحل الأولى ، واجبارياً فى السنوات الاولى . ويوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الأساسية، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الامم المتحدة فى نشر السلم . وللآباء الحق التام فى اختيار نوع التعليم الذى يلائم أولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

---

(٢) مثل الصحة والتعليم .

على واجبات كل انسان ، فاذا كانت الحقوق قداستغرقت ٢٨ مادة، فان الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ ـ كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يجد فيه ـ دون غيره ـ المجال لتنمية شخصيته .

٢ ـ وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يقر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن يتمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطى .

٣ ـ ان هذه الحقوق والحريات يجب الا تتعارض ممارستها مع مبادىء الامم المتحده وأهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته أيضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع انه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر فى هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، واذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذى حق حقه ، وأن يبذل فى ذلك كل جهده ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر فى ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لا يفوت القارىء شىء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذى يراه اكثر المفكرين معادلاً فى أهميته لميثاق الامم المتحدة .. ومع انه لايشتمل على شرط جزائى ، ولايعد فى العرف الدولى وثيقة ملزمة ، فانه قد أفاد فائدة جليلة ، بان أظهر حقوق الانسان فى صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الامم ، وقد تولت الأمانة العامة للامم المتحدة أمر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكارياً، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير فى ايران ، وانحصرت بحوثه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغب عن الأذهان كما قدمنا ، أن الاعلان عن حقوق الانسان يجب أن تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب أعين القائمين بأمر الامم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا فى عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان فى المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث عن نصوص ميثاق أو معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان فى وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بدلنا أن نذكر أن دول أوربا الغربية التى تضمها هيئة تسمى **مجلس اوربا** Council of Euorope أقرت فى عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا ـ وبلجيكا ـ وقبرص ـ ودنمارك ـ والمانيا الفدرالية ـ واليونان ـ وايسلنده ـ وايرلنده ـ وايطاليا ـ ولكسمبورج ـ ومالطه ـ وهولندا ـ ونرويج ـ والسويد ـ وتركيا ـ وانجلترا .. ومن الجائزلاية دولة اوربية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمى،أيسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولى ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع فى اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى أن تتم ابرام المعاهدتين فى عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المثل الذى سنته دول غرب أوربا ،ربما يتم مثله على المستوى الاقليمى فى جهات اخرى .

والمعاهدة أو الميثاق الدولى لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social ond Cultural Rights وثيقة مبنية على على تلك البنود فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، التى تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب فى ثروات بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان فى العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه فى الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنية فى الدولة لها فروع فى الأقاليم ، وحق الاشتراك فى أمثالها فى سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التامين الاجتماعي والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم فى كل مراحله وانواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ،وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقات السكان فى كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الأطفال .

ومع أن موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة فى الاعلان : فى بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع أكبر فى الميثاق فى البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى بوجه عام أكثر توسعاً فى الشرح والتفصيل فى كل بند من البنود، وتطيل فى بيان النواحى المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع أنها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، أن الأول مجرد اعلان لاحاجة بالدول أن تصدق عليه أما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لابد من ان تصدق عليه كل دولة ، وأن تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للامم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التي صدقت على الميثاق ـ ٣٥ دولة ـ دخل الميثاق مرحلة التنفيذ ـ ولو ان احكامه لاتسرى الا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للامم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه فى الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

---

* استخدمت الامم المتحدة Covenant ومعناها العهد أو الميثاق ، وهو اقوى فى التعبير من الاتفاقية Conuention

وليس موضوع التصديق هو وحده الذي يميز المعاهدة من مجرد الاعلان عن حقوق الانسان ، بل هنالك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ ــ ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هى ضرورة البحث عن وسائل لكى ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البشرية التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق .. وقبلت الوسائل التنفيذية التى تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلى :

تقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للامم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة فى الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذى يتولى ارسالها الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للامم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الاجزاء التي تعنيها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس. ومن الممكن للدول أن تذكر فى تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها فى تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الامم المتحدة أن تسعى فى مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ضروبها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، فى حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تقوم على التقارير ، التى تضعها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول ان تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة فى الامم المتحدة تبذل جهدها لمساعدة كل دولة ترغب فى المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant ond Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هى الشطر الثانى المكمل لحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهى مثل الشطر الأول مبنية على المبادىء نفسها التى بنى عليها الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، والبنود فى جوهرها مطابقة لما جاء فى الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التى ستصبح ملزمة لجميع الدول التى توقعها تم تصدق عليها .. وبديهى أن فى الحقوق المدنية والسياسية اموراً حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتتعدد ، خشية أن يكون الايجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنداً ، بما فى ذلك ــ وهذا أيضا من أسباب الاطالة ــ فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلي أهم الحقوق التي جاءت فيه :

فى البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق فى أن يتصرف الناس فى ثرواتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ أن النص على هـذه الحقـوق يرد مرة اخر فى المادة ٤٧ ، كأن واضعى الميثاق كانوا حريصين جداً على أن يتمتع كل شعب بثروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وأن يكون هذا الحق واضحاً ، بعيداً عن الغموض .

وفى البند الثانى نص قوى على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسـية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب ، أو أية فوارق اخرى . وعلى كل دولة أن تتخذ الاجراءات التشريعيـة ، التى تضمن تنفيـذ جميـع الحقوق التى ينص عليها هـذا الميثـاق ، واذا ثبت لها ان شخصاً انتهكت حقوقه ، وتقرر ذلك بحكم قضائى كان له الحق فى تعويض مناسب . والظاهر أن واضعى الميثـاق كانـوا حريصين على النص على المساواه بين حقوق الرجل والمرأه ، ولذلك لم يكتفوا بما جاء فى البند الأول ، وخصوا هذا الموضوع ببند خاص (الثالث) .

وينص البنـد السـادس علـى حـق الانسـان فى الحيـاه ويجب أن يصـان هـذا الحـق بوسـاطة القـانون ، ولا يجـوز أن يحرم أى انسان مـن الحيـاة بطريقة عرفية . وفى البـلاد التى لـم تلغ فيهـا عقوبـة الاعدام ، لايجوز أن يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون فى وقت ارتكاب الاثم ، ولا توقع هذه العقوبه الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصـة ، ولا يجـوز أن يُحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز أن توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب والقسوة والعقاب البدنى ؛ كما لا يجوز أن يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه تجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء فى المادة الرابعة من الاعلان . كما تنص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة تنص على حق كل انسان فى أن يكون حراً طليقاً ، ولا يجوز أن يحرم من الحريه أو يقبض عليه بطريقة عرفية أو أن يحبس ، الالأسـباب ينص عليهـا القانون ، ويجب أن يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمه الموجهة اليه ، ويجب أن يعرض امره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق ـ اذا تأخـرت محاكمته ـ أن يطالب بحقه أمـام القضاء ، ليقضى هل تهمته مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التي اشتهرت بمخالفتهـا حكومة الأقلية البيضاء فى افريقيا الجنوبية وهى التي سنت القوانين التي تبيح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون أن يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على أن كل متهم لم تثبت ادانته يجب أن يعامل على انه برىء ، ويجب أن لايوضع فى صحبة المذنبين ، كمـا يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السـن مـن المتهمين ، قبـل المحاكمة وبعدها . ولا يجـوز حسـب المـادة الحادية عشرة أن يودع السجن شخص لمجرد أنه لم يف بعقد تعاقد عليه . والمـادة الثانية عشرة تنص على حريـة الانسان فى داخل حدود البلد الذى سمح له أن ينزل فيه ، وكل انسان له الحق فى أن يبرح أى قطر نزله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجـوز أن يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حـق كل انسان فى أن يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، أو بمسـاعدة محـام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز أن يكره الشخص على أن

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه فى الاستئناف الى محاكم اعلى ، وحقه فى استجواب شهود الاثبات ، وللمتهم الحق فى أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى فى غير لغته . ولقد كان من الجائز أن تكون هذه المادة فى المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماتدور حوله المشاكل ، وأكثر مايرتكب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً فى بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادى برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبغى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على انه لايجوز ان يكون هناك اثر رجعى فى المحاكمات فلا يؤاخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاى تدخل فى شئونه الخاصة ، وشئون أسرته أو لأي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق فى أن يحميه القانون فى كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأى والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء فى نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان فى أن يلتمس المعلومات ، ويبادل سواه الرأى فى مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق فى أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو فى صورة انتاج فنى أو فى أى صورة اخرى يختارها . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من اجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من اجل حماية الأمن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس فى أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذى يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق فى أن يكون أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على انه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون أى تفرقة من أى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن أو ديانته أو الآراء التي يعتنقها فى السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذى ينتمى اليه أو بسبب اختلاف الثروة أو المولد ، أو اى اعتبار آخر وذلك فى الأمور الآتية :

١) المساهمة فى ادارة الشئون العامة ، بشخصه او بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

٢) أن يعطى صوته وان يرشح فى انتخابات دورية جدية ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السرى ، وأن يضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

٣) أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفى البلاد التى تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها فى مختلف شئونها .

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادىء الواردة فى الاعلان العام لحقوق الانسان. غير أن الجديد فى الميثاق أو المعاهدة هو أنها اشتمل على وسائل للتنفيذ فى الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ،وسنحاول فيما يلى ايضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية فى اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق فى ترشيح اثنين من رعاياه ،ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، ويراعى أن يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية،على الا يكون فى اللجنة غير واحد من رعايا أية دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها باعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون اجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى فى مقر الامم المتحدة فى نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للامم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك فى المواعيد التى تحددها طبقاً للائحة التى وضعتها لنفسها ، ولها الحق فى أن تفصل أى عضو منها ترى أنه لايقوم بواجبه خير قيام ،وتبلغ السكرتير العام للامم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الاجراء الصارم لايتم الا بناء على اجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها فى العادة فيكفى لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التى تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة فى المادة ٤٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ،ينص على ماقامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الاجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(أ) فى غضون عام واحد من التاريخ الذى تصبح فيه المعاهدة نافذة . (أى بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير فى الموعد الذى تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للامم المتحدة ، الذى يتولى ارسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشتمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدى رأيها فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن احدى الدول الاعضاء لاتراعى مايجب نحو تنفيذ أى بند من بنود الميثاق،أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التى تتهم بالتقصير ، أن ترد فى خلال ثلاثة اشهر ، معتذرة عما قد بدا من تقصيرها وموضحة مابذلته من مجهود لتدارك الامور التي اخذت عليها . فاذا انقضت ثلاثة أشهر اخرى دون أن يتم التراضى بين الدولتين جاز لأيهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ،التى تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلح بين الدولتين المختصمتين، لعل من الممكن ان يزول الخلاف الذى بينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التى حددها الميثاق ، فاذا فشلت اللجنة فى مساعيها وجب عليها فى غضون عام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحى القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفى هذه الحالة تقترح اللجنة أن يحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها فى ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم فى مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعتبر الوثيقة النهائية فى الموضوع .

وربما تساءل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يُرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلم ، وبترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادى والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر أمثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضى ثلاثة أشهر من التصديق عليها بوساطة ٣٥ من الدول الأعضاء فى الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فانه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التى قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود فى معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عشر عاماً ، ولابد أن تمضى أعوام اخرى قبل أن يتم التصديق على المعاهدتين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التى نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التى خولت ان تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بوساطة اللجنة نفسها أو بوساطة قومسيونات صلح ، هذه المعاهده الخطيره لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجه فى صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التي اثيرت حوله : تقرر أن يظل هذا الموضوع فى صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختيارى» للمعاهدة، أي أن يكون للدول حق الاختيار التام فى أن تقبل هذا البروتوكول أو لا تقبله ، ولذلك كان مكانه فى آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء أن كثيراً من الدول ، الحت فى أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضا فى أية شكوى ترفعها من الأفراد لا من الحكومات فقط، فاذا رأى فرد أو أفراد أنه تعرض لظلم فى أمر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التي يعيش فى كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح للجنة الصلاحية التامة لان تنظر فى هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختيارياً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولايجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان .. الا وهى :

١) الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر فى العالم سنة ١٩٤٨ .

٢) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٣) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها فيتلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يُفرد لها وثيقة خاصة ، وأداةتنفيذبة خاصة بها .

وفيما يلى ذكر لبعض هـذه المعاهدات أوالاتفاقيات الدولية التي تتصـل كلها بحقـوق الانسان ، وقد يصدر بعضها فى صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

ان حق كل امة فى أن تقرر مايراه فى شئونهاالخاصة وفى نواحى حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادى والأدبى والسياسى ، هذاالحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال التى وصل اليها المجتمع الدولى ، فى هذاالشأن لم تولد بين يوم وليلة . ان جهاد الشعوب من اجل حريتها واستقلالها أمر قديم . وكثير منالكتاب السياسيين فى العهود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب فى الحرية الكاملة . ولكن يبدو أنالكوارث العالمية لها فضل كبير فى ايقاظ هـذه الفكرة وانمائها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل فيالحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم مـن الويل والثبور،أن العامل الأكبر فى ايقاد تلكالفتنةالهوجاء هو ذلك الجشع الاستعمارى الذى كان يدفع المعتدين الى الغزو والاستيلاء على أوطانغيرهـم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشـهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الأرواح فيمشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة تلتهم الأخضر واليابس على مـدى أربع سـنينوبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد،على أنقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهبالسياسى الجديد بعض ذوى النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو فى صميم نفسه لايزال علىالمذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالميةالاولى تطبيقاً ناقصـاً . فتكونت دول جديدة فى اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجروبولنده ، أما فى غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاب أن تظلممسكة بالعظـام بين أنيابها ، وابتكر نـوع مـن الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشـعالاستعمار جاثماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصـير لم تخمـد جذوته ، ولـم يزده البطشوالخداع الا قوة ورسوخاً فى النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانيـة ، فاذا هى تُنزل بالعالمخراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهده هذا الكوكب فى أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبة أومغلوبة ، فى حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذى اندفـع نحـو السـعي لتحقيـق الحريةوالاستقلال لجميع الشعوب فى كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول فى سان فرانسيسكوسنة ١٩٤٥ لكى يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفى ديباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعتلكى تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقـوق الأساسية ، وما ينبغى لكل فرد مـن الكرامـةوالمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء فى المادة الثانية من الميثاق أن من أهمأهداف الامم المتحدة أن تنمى بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة فى الحقوق،وحقالشعوب فى تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى فى عدة بنود اخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلكفى الاعـلان العـالمى لحقـوق الانسـان ،

وكان من المنتظر أن يُنص على هـذا الحـق فى الميثاقين الدوليين لحقوق الانسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم ابرامهما فى سنة ١٩٦٦ ، ولاشك فى أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجيء بعد ذلك دور التصـديق على كل مـن الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير مـن الامور التى تحتمل الارجاء والتسويف . فهناك اقطار عديدة فى العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبى ، ونطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، اقطار منتشرة فى افريقيا وآسيا ليس لها مـن يمثلها أو يرعى قضاياها فى الامم المتحدة .

ولكن الغيورين على شئون الامم المتحـدة رأوا أنه لابد من اجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها فى تقرير مصيرها . فاذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فانه لابد من الاسراع باصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للامم المتحده . وهذا تم فى ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدتين بست سنوات) ففى الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : « اعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشـعوب الخاضـعة للاستعمار » ويتألف الاعلان من ديباجة طويلـة وسبعة بنود .

وقد جـاء فى الديباجـة أنه نظـراً لتلهف الشعوب غير المستقلة الى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب فى نيل استقلالها رغبة ملزمـة ، ونظراً لما للامم المتحدة من الدور الأساسى فى تأييد حركة الشعوب الاستقلالية فى الأقطار الخاضعة للوصاية أو للحكم الأجنبى . ومن حيث أن الامم المتحدة مقتنعة بان جميع الشعوب لها الحق المطلق فى نيل الاستقلال التـام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على اراضيها . .

فان الجمعية العامة تعلن بشـدة أن مـن الواجب أن يُقضى بسرعة على الاستعمار فى جميع صوره وأشكاله ، بدون أى قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

١) ان اخضاع الشعوب لحكم أجنبى أو للسـيطرة والاسـتغلال ، يعد انكاراً للحقـوق الأساسية للانسان ، ويخالف ميثاق الامم المتحدة ، ويكون عقبـة فى سـبيل نشر السـلام فى العالم والتعاون بين الامم .

٢) ان تقرير المصير من حق كل الشعوب ، هذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كيانهم السياسى ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

٣) اذا كان قطر من الأقطار متخلفاً مـن الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فان هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً فى تأخير نيله الاستقلال .

٤) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية أو وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم فى الاستقلال التام ، وأن تُصان أراضيهم من كل عدوان .

٥) يجب أن تُتخذ على الفور ، فى البلاد التى تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبى الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أى قيود أو تحفظات ، طبقاً لرغباتهم وارادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصـة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

٦) كل محاولة ترمى الى تمزيق وحدةالقطر ـ كلياً أو جزئياً ـ أو وحدة أرض الوطن ، اجراء لايتفق مع الأهداف والمبادىء ، التى ينصعليها ميثاق الامم المتحدة .

٧) على جميع الدول أن تلتزم بمنتهىالأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان، وبماتضمنه هذا الاعلان ، على اساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول،مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامه أراضيها .

ان هذا الاعلان ـ مع أنه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة ـ كان لصدوره فى أواخر عام ١٩٦٠ دوىواسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثارهأن ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، أن ننتشر بعد ذلكالعام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عديد من الأفطار وأن تظهر الألوان السمراء والصفراءوالسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة منالدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحتالدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ماترتفع أصواتهم فى مجتمعاتالامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ،ولنصرة الضعفاء ،ومنع العدوان.

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان مناهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتفبصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فىعام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمةتتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة وتجتمعأكثر منمرة فىكلعام،وفىأىمكان تقرر أنتزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ،تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول ارضاءها.

وهكذا نرى أن اعلان حق تقرير المصير ، فدأصبح فى قوة المعاهدات ، ترعاه هيئة تراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عامتقريراً بمبلغ نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى أن حق تقرير المصير هوالمحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة ابادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثةمن الاعلان العالمى لحقوقالانسان على حق الحياة فتقول :

« **ان كل فرد له حق الحياة والحريةوالسلامة من الأذى** » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فانالاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغي والطغيان والفوضى ، وليس بغريب أنيحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحمايةروح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق علىكثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين فى اكثر الدول بذلوا جهدهم فىتضييق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد الغيت فيها عقوبةالاعدام بتاتاً .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر فى جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً مالجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو ابادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتنقون مذهباً من المذاهب أوينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلغة أو ثقافة لاترتاح اليها الهيئات الحاكمة ، كمانرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء فى جنوب افريقيا ، أورودبسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين فى العهد الهتلرى ، أو ماتفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من تجنيد الزنوج من رعاياها فى حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيد البيض ، وتعمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسى .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعنيت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الابادة ، وأقرت الجمعية العامة فى ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بتحريم ابادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الاعضاء فى عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لايمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . **وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلى :**

المادة الأولى : ان جميع الدول التي أقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد أن ابادة السلالة (أو الابادة الجماعية Genocide) سواء فى زمن السلم أو زمن الحرب .. **تعد جريمة فى نظر** القانون الدولى ، وان من واجبهم أن يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تعرف الابادة الجماعية بانها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء ـ جزئياً أو كلياً ـ على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

أ ـ قتل أفراد هذه الجماعة .

ب ـ الحاق ضرر جثمانى أو عقلى خطير بأفراد من هذه الجماعة .

جـ ـ اكراه هذه الجماعة على ان تعش حياة ، يُراد منها أن تدمر كيانها كلياً أو جزئياً .

د ـ اخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .

هـ ـ انتزاع الأطفال بالقوة من امهاتهم والحاقهم بجماعة اخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تعرض من يرتكبها للعقاب :

أ ـ الابادة الجماعية .

ب ـ التآمر من أجل ارتكاب جريمة الابادة الجماعية .

جـ ـ التحريض العلنى المباشر على ارتكاب الجريمة .

د ـ الشروع فى جريمة الابادة .

هـ ـ التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الابادة أو أي عمل من الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكاماً مسئولين دستورياً ، أم موظفين فى الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة أن تسن القوانين اللازمة ، حسب مايتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الابادة أو الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثه .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الابادة أو الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب فى أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنايات دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الابادة والأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة لايجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان تسير فى هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة أن تطلب الى الهيئات المختصة فى الامم المتحدة أن تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الامم المتحدة، ويكون من شأنه أن يمنع ارتكاب جرائم الابادة ، أو يقضى عليها .

هذه هى أهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، اما سائر البنود فهى تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد اصبحت المعاهدة التي تحرم الابادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء .. ومن الجائز أن تصبح ذات أثر فعال فى حماية الجماعات من خطر الابادة ، التي تعرضت ولاتزال تتعرض لها جماعات فى مشارق الأرض ومغاربها. ولم يكن هتلر وحده الذى يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهدها اليوم فيما يرتكب فى الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ،وفى جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعذاب ، ولا نرحم رجلاً ولا امراة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ،والامم المتحدة تعلم الذى يجرى ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ،ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولابد أن يمضى وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشتد ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث أثرها .

(هـ) حق الانسان فى أن يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان فى الحياة والحرية ، واقتران الحياة بالحرية شيء طبيعى ،فان حياة الذل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوبة الارادة . فالحرية التى تنص عليها المادة، هى الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ،والحر هو ضد العبد، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة، ولعل اهم عناصرها أسرى الحروب، الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس فى ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية، والاستعباد .. وانما يهمنا الظروف التي ادت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لايقبل الجدل ،ومن أجل تقرير هذا الأمر لاحاجة بنا أن نذهب الى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ،منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان اكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب اوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الأقطار ، وتودعهم فى هذه المراكز ،الى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرث الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن فى التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وآثامه لاتعادلها آثام ارتكبت فى أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شبعت الديار الأمريكية حتى اتخمت ، ولم تعد فى حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً أن العبيد اخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت فى القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدأت أصوات الاحتجاج تعلو ، والحكومات تفكر جدياً فى تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتعقد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل اهم حادث فى محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص فى عام ١٨٩٠ فى مدينة بروكسل، حيث ابرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجاره الرقيق . وكانت تتألف من مائة ماده ، وقد تم التصديق عليها فى العام التالى ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة فى زنجبار ، واخرى فى بروكسل وتنص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة فى تفتيش السفن التي يشتبه فى أنها تحمل رقيقاً ، ولاشك فى أن هذه المعاهدة كان لها اثر كبير فى القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق فى افريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الافريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة فى جميع انحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الفرض . فان هذا لم يتم الا فى عهد عصبة الامم ، تم فى عهد الامم المتحدة .

تكونت **عصبة الامم** فى أعقاب الحرب العالمية الاولى حوالى سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لايزال قائماً ـ وهو الآن المقر الأوربى للامم المتحدة ولم تكد عصبة الامم أن تستقر نظمها ولجانها ، حتى ثارت فيها مشكلة الرق فى العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين افريقيا وامريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق فى نواح مختلفة بافريقيا وآسيا ، واكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويتسمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والاطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتشترى ، ولم يكن بد من أن يثار موضوع الرقيق فى عصبة الامم ، ولم تلبث العصبة ان انشأت فى سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكى تدرس الموضوع وتعرض ماتراه مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضرورى وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الامم فى عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convent'on

وهى اتفاقية موجزة لاتتجاوز بنودها اثنىعشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذى تمارس معه كل أو بعض السلطات التى تتصل بحق الملكية : وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فانه يحاول أن يقرر أن ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم مايميز حالة العبودية . والتركيز فى وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك فى السلعة التى يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعى المعاهدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن ان يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وأن الحرية حق للجميع ، وأهم مايميز العبودية أن المستعبد محروم من حريته فى جميع أعماله . ولكن عصبة الامم لم تأخذ بهذا الرأى وبقيت المادة كما هى مركز على فكرة الملكية .

اما سائر المواد فانها تنص على انه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدريج على الغاء الرقيق فى مختلف صوره وأشكاله . وقد رؤي أن الالغاء فجأة ربما أدى الى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الالغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم مايضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة باية اجراءات تتخذ فى هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون فى سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد الى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة انشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام الى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الامم المتحدة ، اثيرت مشكلة الرقيق من جديد ، وتحول الاشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الامم التي لم يعد لها وجود الى هيئة الامم المتحدة ممثلة فى المجلس الاقتصادى والاجتماعى . ولم تكتف الامم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة فى شهر ابريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الاضافى على الغاء تجارة الرقيق والغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الامم ، والمعاهدة الجديدة التى ابرمت فى عام ١٩٥٦ ، وطلب الى الدول التصديق على المعاهدتين ، وتم التصديق عليهما من أكثرية الدول الأعضاء . ولايكاد يوجد اليوم دولة فى العالم كله لم تقم بالغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

واحس أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعى أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وانها لاتزال تمارس فى الخفاء فى بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للامم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحى الموضوع ليكون بمثابة مقرر للامم المتحدة فى مشكلة الرقيق ، وذلك فى أواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصرى والاستبداد الاستعمارى بوصفهما من ضروب الرق ، الذى تئن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن الى التأمل فى المادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

((جميع بني الانسان يولدون أحراراً ، متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخوة)) .

كما تنص المادة على الا يكون هنالك تمييز أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكراً أو انثى) أو اللغة أو الدين ، أو الراي فى السياسة أو فى أى شيء آخر ، أو فى اختلاف الوطن أو المجتمع الذى نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو اي شيء آخر .

سبق لنا فى أول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكى نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جدية الىواجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرعة ، عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان أن يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم أشخاصاً متخصصين فى شئون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الفرض لجنة خاصة ، فى عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorilies كان عدد أعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، فى صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة فى أي وقت ، وقد ظهرت فى تلك الحرب ـ بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الآرى على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين أنفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة فى كثير من النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة أن حاكم افريقيا الجنوبية الحالى المسمى فورستر ، كان من أكبر أنصار النازى ، فى ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، وأكبر الظن أن هناك فى جهات أخرى ـ غير افريقيا الجنوبية ـ افرادا فى أمريكا واوربا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك أحسنت منظمة الامم صنعاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة فى منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة فى الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولى وغيرهما ، أبرمت عدة معاهدات واعلانات ، تنص على منع التفرقة فى ميادين خاصه ، مثل اعلان منع التفرقة فى الأجور وظروف العمل الذى أصدره مكتب العمل الدولى ، واتفاقية منع التفرقة فى شئون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو فى عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة ـ وهى السلطة العليا ـ للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورأت أن تصدر فى هذا الموضوع وثيقتين : الاولى فى صورة اعلان ، والثانية فى صورة معاهدة ، أي أن المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التى اتبعت فى حقوق الانسان على النحو الذى بيناه من قبل . وصدر الاعلان فى شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية فى مختلف صورها وأشكالها » ويكفى لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولاتطالب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً فى أيدى المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه فى وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس فى السيطرة والاستبداد بالاجناس الاخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا أن نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء فى الديباجة : أنه « **نظراً لأن فكرة التمييز بين الأجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية، مستهجنة من الناحية الخلقية ، خطرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك مايبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية ..** »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ماتنطوى عليه مثل هذه الفكرة من الاثم والشرور ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب أن يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة فى كل مجتمع وفى كل قطر . وتنادى الامم المتحدة جميع الامم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

عن ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي اجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الانسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethnic Drigin ويكرر الاعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لايكون هناك محل للبس ، كما انه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الاعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الاعلان من أنه لاينبغي أن يكون الجنس أو اللون او الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء .. وهي أيضاً حساسة في انجلترا اليوم حيث أخذت تنزح اليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق افريقيا .

وبعد صدور الاعلان أو النداء العالمي بمنع التفرقة العنصرية ، اخذت لجان الامم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشد الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر افاضة في فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لاتكاد تخرج عما جاء في الاعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الاعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة الا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ الا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بانها تنص في المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الانسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاتكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الاخرى ، اللهم الا في تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا مايسمح به المقام من جهود الامم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الانسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، او اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا ان نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الامم المتحدة ، وهناك امور ربما كانت أقل خطراً ، وان كانت لها اهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة ابرامه باتفاق ارادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، واعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء .. وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الانسان .

على ان منظمة الامم المتحدة ليست الأداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الانسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جبارة في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وان كانت أعضاء في اسرة الامم المتحدة وبينها جميعاً تعاون وثيق فان كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات . فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الامم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً فى عمرها المديد ،وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل ، وتحسين حال العامل ، فى كل قطر من الأقطار ، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر : العمال ، وأصحاب العمل ، وممثلى الحكومات ، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام . وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية فى تاريخها المديد ، وبفضل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الاعلانات ، وكلها تهدف الى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من أهم الطبقات فى كل أمة . وجميع مداولات الهيئة ومعاهداتها واعلاناتها ، توفر وتصون حقوق الانسان ، ولعله الا يكون من الغلو أن يقال ان منظمة العمل الدولية التى مقرها فى جنيف ، هى أكثر نجاحاً فى ميدان حقوق الانسان من أية هيئة أخرى .

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً فى ميدان حقوق الانسان : **منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)** ومقرها باريس ، ولكن نشاطها منتشر فى جميع أنحاء العالم ، انها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية ، وتتوسط فى تنوير الشعوب فى شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر .. وترسل الخبراء الى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية الى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه ، وقد قامت اليونسكو بعمل معاهدة دولية فى منع التفرقة فى التعليم ، وحفظت للأقليات حقها فى أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ووضعت معاهدة أخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمى التراث الثقافى ، والانتاج الفنى ، حين يتعرض للخطر فى جهات غشيتها الحروب . وكانت اليونسكو أول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس، والا فضل لسلالة على غيرها فى الفهم أو القابلية للتقدم . وقد غضبت لذلك حكومة افريقيا الجنوبية ، ذات الميول العنصرية ، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو .

وهكذا نرى أن المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً فى حماية حقوق الانسان ، وهناك بعض الهيئات الدولية ، غير المندمجة فى الامم المتحدة ، تعمل مافى وسعها فى ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات فى وقت الشدة ، ونخص بالذكر فى هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر ، التي يتعاون معها الهلال الأحمر فى البلاد الاسلامية ، وبقطع النظر عن خدماتها فى ميدان الصحة ، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية ، فان للصليب الأحمر دوراً خطيراً فى حماية الانسان والجماعات وقت الشدة ، وحين تثور الحروب . وهو الذى يرعى شئون اسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم أينما كانوا، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون عبر الحدود مابين المعسكرات المتحاربة ويتولون أسعاف المحتاجين ، والتوسط بين الأطراف المتعادية ، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقد مؤتمراً فى جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين ، والمدنيين ، فى وقت الحرب ، وهى المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً ، فأثاروا بذلك سخط الناس فى مشارق الأرض ومغاربها .

وصفوة القول أن منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها ، قد بنت لحقوق الانسان صرحاً ضخماً هائلاً ، وهو صرح منيع فى نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها ، فلا يزال فى افريقيا الجنوبية واسرائيل عناصر شريرة ، مابرحت ترتكب الموبقات ، وتقترف الآثام ، ولا تعبأ بحقوق الانسان ، والناس قد نرى أن من العجب ألا تستخدم القوة فى اخضاع هؤلاء المارقين، ان الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد أن تستخدم العنف الا بعد أن تستنفذ جميع الوسائل الاخرى ، لعل الصبر والأناة أن يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش .

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان
(حق الحرية)

هيئة الامم وحقوق الانسان :

١ ــ فى العاشر مــن ديسمبر سنة ١٩٤٨أصدرت الجمعية العامة للامم المتحدة الاعــلان العالمي لحقوق الانسان ، بوصفه المثل الأعلى الذىتنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضــعه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجماعة نصب أعينهم ،فيبذلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هــذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل الى اقرارهاوتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق فى اصولها الىتوفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاءالاسرة الانسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لايجوز النزول عنها،تدعيماً للحرية والعدلوالسلام ، واستهدافاً لعالم يكــون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونونفى مأمن من الفزع والبؤس (١) .

---

* الاستاذ الشيخ زكريا البرى استاذ الفقه الاسلاميواصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي اعير اليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق).عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر واميناً للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،المشتمل على ثلاثين مادة .انظر((حقوق الانسان والاعلانالعالمي)) للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازى . ط جامعة الكويت .وحقوق الانسان للاستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ ـ ولكي نلقى ضـوءاً على موقف الدين الاسلامي من هـذه الحقوق الانسـانية ، ونبين اصالته وسبقه فى هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن ـ فى حقيقته وروحه وهدفه ـ الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ،فى صورة ادق وأحق وأعمق ، وارسـاء الدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للانسان فى كل زمان ومكان ـ لابد لنا من استعراض أهـم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمـى ، لنعرف ما قررته وما جاءت به من مبادىء وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيهـا مع النصـوص والآثار والأحكـام الاسلامية فى هـذا المجـال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الاذعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وايمانه بالرقابة الالهية التي لا تخفى عليها خافية ،ثم يتولى الله ـ سبحانه ـ الجزاء عليها فى الآخرة، وكونها ـ مع ذلك ـ شريعة وقانوناً يقـوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء، ووظيفتهم فى الاسلام حراسة الدين وسياسـة الدنيـا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطـة بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته.

٣ ـ وقبل ذلك لابد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما ـ ان أهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله ـ سبحانه ـ الذى أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النـوع الانسـاني ، فى قولـه تعالـى : ((**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**)) (٣) . وكان مـن مظاهر تكريمه خلقه له فى أحسن تقويم فى صورته المادية والمعنوية ((**لقـد خلقنا الانسـان فى أحسن تقويم**)) (٤) وشرفه فاختاره خليفة فى الأرض، وأسجد له الملائكة. ((**واذ قال ربك للملائكـة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا : أتجعـل فيها من يفسـد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسـماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ، قال : يا آدم انبئهم باسمائهم ، فلما انبأهم باسمائهم ،قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ، واذ قلنا للملائكـة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**)) (٥) وسخر له ما في السـموات وما في الأرض وأتـم عليـه النعـم ((**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنـة**)) (٦)

---

(٢) صدرت فى هذا بحوث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي (حقوق الانسان فى الاسلام) وبحث لفضيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الآيات ٣٠ ـ ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هــو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧)**« ٠٠٠ وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ٠٠٠ »** (٨) .

أقول : ان أهم غاية للشرع الاسلامى هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة له فى الدنيا والآخرة، وفى ذلك يقول الله تعالى: **« وما أرسلناك الا رحمة للعالمين »** (٩) بهــذا الاسلوب الذى يفيد ــ كما يقرر علماء البلاغة ــ حصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهم وألوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : **« ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »** (١٠) **« وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين »** (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابقة لايكون الا بتحقيق العدل والمســاواة والكرامــة والحرية للناس جميعاً ، فى ظــل من التـــعور بالاخــوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعيا ، وقدراً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية، يستند الى وحدة الأصل والمنشــأ ، وتســاوى الاخوة فى الحقــوق والواجبات ، ولذلك يذكــر القرآن بذلــك ويلفت الأنظــار اليــه ، فينادى **« يا بني آدم »** فى آيات كثيرة : **« يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انــه لايحب المسرفــين »** (١٢) **« يا بني آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ٠٠٠ »** (١٣) ويوضح ذلك فيقول : **« يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجهــا وبث منهما رجالا كثيراً ونساء »** (١٤) **« يأيها الناس انا خلقناكم مــن ذكر وانثى وجعلناكم شــعوبا وقبائل لتعارفوا »** (١٥) تنبيهاً الى هــذه الرابطة النســبية المشــتركة التي تقتضــى التعــارف والتعاطف ، وان يحب الأخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

ثانيهما ــ ان الاسلام ــ كشريعــة سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها مــن ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية ــ لايؤخذ ولاتعــرف أحكامه مــن الســلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة أعدائهم ومحاربتهم لهم حرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

---

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٣٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الأولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الامام محمد عبده : « ولست اباليإذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف فى صفوفهم ، وضيق الصدر من طبعالضعيف ، فذلك مما لايلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من المنابع الاسلاميةالطاهرة : قرآناً كريماً ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليمالذى لقيته او تلقاه ، فى مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد فى الاسلاميؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ المبلغ عن ربه ، والذى لا ينطقعن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهمأو أفعاله ــ عند المحققين ــ حجة اسلامية فى ذاتها ، ودليلاً شرعياً يعتمد عليه فى معرفة هذهالأحكام . وفى ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبينا محمداً ــ صلى الله عليه وسلم ــ والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بينالصحابة ومن بعدهم . . . ولاشك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن فى الفضيلة وارتفاع الدرجةوعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعاً كالرسول . . . » فما وافق الأحكامالاسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقاً لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجاًعليها ومحادة لها ومردوداً فى وجه صاحبه . **والرسول** ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : « كلعمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

حق الحرية :

٤ ــ ونقف من هذه الحقوق ــ فى هذا البحث ــ عند حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الاولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعاً أحراراً (١٨) ، متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان أنيتمسك بجميع الحقوق والحريات . . لافرق فى

---

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر أعلام الموقعين ج ٤ ص ١٠٢ ــ ص ١٢٦ للفقيهابن القيم الذى استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا ابر قلوبا ، وأعمق علما ، وأقربالى أن يوفقوا الى مالم نوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولةالأخذ ، وحسن الادراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة فى فطرتهم وعقولهم ، وانظر الأحكام للآمدى ج ٣ص ١٠٣ .

(١٨) وحين نقرأ هذه المادة نجد أن فى صياغتها اقتباساًمن قول الفاروق عمر منذ نحو اربعةعشر قرنا « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً » هذا وقد نقل الاستاذالدكتور عبد الحي حجازي فى بحثه (ص ٦٤) عن أولبيان الروماني قوله : « لا يجوز فى القانون الطبيعي أن يولد الناسالا أحراراً ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين فى نظر القانونالوضعي ــ الروماني ــ ليسوا موجودين فى نظر القانون الطبيعي الذى يقرر ان الناس جميعا متساوون » مما يدل علىأن تساوى الناس فى الحرية قانون فطرى تصل اليه العقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أوالاجتماعي، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

٥ ـ وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حريةدينيـــة (٢) وحرية فكريـــة (٣) وحرية مدنيـــة (٤) وحرية سياسية .

وسأتناول كل واحـــدة منها على حـــدة ،وأقف وقفات خاصة عند النقط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ ـ وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفى هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم ـ فى سور متعددة مكية ومدنية وفى آيات كثيرة ـ أن كل انســـان حر فى دينه وعقيدته ،لاسلطان لأحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لايجـــدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ،حمل الناس على الدخول فى دينهم بالاكراه ، وهذه المســألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان ـ وهو أصل الدين وجوهره عبارة عن اذعان النفس ،ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه ،وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفى القرآن الكريم الاكراه فى الدين بلا النافية للجنس ، نفياً شاملاً مستغرقاً لجميع أنواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول ـ سبحانه : **« لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغي ،فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، واللــه سميع عليم »** (٢٠) .

ويروى فى سبب نزولها عـــن ابن عباس ـرضي الله عنهما ـ أنها نزلت فى رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنـــان نصرانيان ،وكان هو مسلماً ، فقال للنبي ـ صلى الله عليـــه وســـلم : ألا استكرههما ، فانهمـــا قد أبيـــا الاالنصرانية ، فأنزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : يا رسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر اليه ؟! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجر الله أمر الايمان على الاجبار والقسر،ولكن على التمكين والاختيار.
ويقـــول الجـــلال فى تفسيره : (لا اكراه فى الدين) أى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البينات أن الايمان رشـــد والكفر غي .

---

(١٩) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين جـ١ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوى : والمعنى لايكره أحد أحداً على الدخول فى الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : ((**ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**)) (٢٢) .

ويبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الايمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : ((**ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**)) (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وانه لايتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولاينعداه الى الجبر والقهر والسيطرة . فيقول عز وجل : ((**وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**)) (٢٤) وتتوالى الآيات فى توضيح هذا المعنى وتأكيده فيقول سبحانه : ((**فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر**)) (٢٥) ((**نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**)) (٢٦) ((**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ، فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين**)) (٢٧) ((**وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون**)) (٢٨) ((**فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب**)) (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : ((أن الدين معاملة بين العبد وربه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

---

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشيه الصاوى على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشرى .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشرى : والمعنى جاء الحق وزاحت العلل فلم يبق الا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ فى طريق النجاة أو فى طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان المقصود بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الايمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقل لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك فى قوله تعالى بعد ذلك : ((انا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من أحسن عملا ...)) وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوى .

(٢٥) الآيات ٢١ ـ ٢٤ من سورة الغاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٣ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوى ، ويرشد الضال » (٣٠) .

حرية المرتد :

٧ ـ والمرتد هو المسلم الذى ينكر أمراً ثابتاً ثبوتاً قطعياً يقينياً فى الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب، ثم يمهل للبحث والتروى ، فان تاب ورجع قبلت توبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٣١) مستدلين بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل وللمرأة ، وخالف فى ذلك الامام أبو حنيفة فقال : لاتقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى سلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند فى ذلك الى القياس ـ وهو أحد الأدلة الشرعية ـ حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم ـ عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٣٢) .

٨ ـ ويتبين لنا من ذلك أن الرأى السائد فى الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام ـ رجلاً او امراة ـ مما قد يقال معه : انه لايتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء فى عقيدة لايؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لايمكن أن يكون عقوبة على الفكر فى ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتها ، من غير اكراه ولا تضييق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول فى الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والطعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

---

(٣٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٣١) ويبدو ان الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لايرى هذا الرأى ، حيث يشكك فيه فى قوله : وقد يتغير وجه النظر فى هذه المسالة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لاتثبت بخبر الآحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وانما المبيح للدم هو محاربه المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنتهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الاكراه على الدين . بعد ان قال : والذى جاء فى القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد العقوبات الدنيوية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس فى القرآن من الأجزية غير ذلك ، وقد بينت السنة حداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي فى ثوبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا جـ ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٣٢) ومعنى هذا ان أبا حنيفة لايعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون فى ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفى سبيله الى الانضمام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لأنها ـ بحسب الاصل ـ لا تحارب ، كما يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أوما اصطلح على تسميته فى العصر الحاضر بالحرب النفسية والمعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود فى صدر الدعوة الاسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول فى الاسلام ، والانضمام ـ نفاقاً ـ الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الاسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : ((**وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم**)) (٣٣) .

ويُروى فى سبب النزول عن **ابن عباس أن عبدالله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف،** قال بعضهم لبعض : تعالوا نؤمن بما انزل على محمد واصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فأنزل الله تعالى : ((**يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب ..**))

كما يُروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدينهم أول النهار واكفروا آخره فانه أجدر أن يصدقوكم ويعلموا أنكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يُروى أن أحبار قرى عربية ـ وكانوا اثني عشر ـ قال بعضهم لبعض : ادخلوا فى دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمداً صادق ، فاذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمداً كاذب وانكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو أعجب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم ؟! بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكراً منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٣٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذى تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبنى على قاعدة طبيعية فى البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه أبا سفيان من شئون النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل فى دينه ، فقال أبو سفيان : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

---

(٣٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٣٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٢٣ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٣٢٨ . وأقول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعا آخر النهار بعد الدخول فيه أوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المتظاهرين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ماهم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الاسلامية والايمان بها .

تفش الناس من هذه الناحية ليقولوا : لولا أن ظهر لهؤلاء بطلان الاسلام لما رجعوا عنه ، بعد أن دخلوا فيه ، واطلعوا على بواطنه وخوافيه اذ لايعقل أن يترك الانسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب فان قيل : ان بعض الناس قد ارتدوا عن الاسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ولا مكيدة كما كاد هؤلاء فماذا نقول فى هؤلاء ؟ والجواب عن هذا يرجع الى قاعدة اخرى ، وهي أن بعض الناس قد يدخل فى الشيء رغبة فيه لاعتقاده أن فيه منفعة له ، لا لاعتقاده أنه حق فى نفسه ، فاذا بداله فى ذلك مالم يكن يحتسب وخاب ظنه فى المنفعة فانه يترك ذلك الشيء .

ثم يقول : ويظهر لي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – ما أمر بقتل المرتد الا لتخويف اولئك الذين كانوا يدبرون المكايد لارجاع الناس عن الاسلام بالتشكيك فيه ، لأن مثل هذه المكايد اذا لم يكن لها أثر فى نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه الى عين اليقين ، فانها قد تخدع الضعفاء كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا ينفق الحديث الآمر بذلك مع الآيات النافية للاكراه فى الدين والمنكرة له . . وقد افتيت بذلك كما ظهر لى . . . » (٣٥) .

نعم لايكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء أكان اسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقراء الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ولا تثور قضايا الردة – فى العصر الحاضر – الا بالنسبة لصورة اخرى من صور الخداع والتحايل ، ففي بعض البلاد الاسلامية لوحظ ان بعض الناس يعلنون اسلامهم ، لدنيا يصيبونها ، او امراة يتزوجونها ، أو يطلقونها ، فيعلن احدهم الاسلام حتى يطلق زوجته التى لايسمح له دينه بطلاقها ، أو رغبة فى الزواج بامراة لايسمح لها دينها بالزواج منه مع البقاء على دينه ، أو جرياً وراء ميراث ، حيث يعتبر اختلاف الدين مانعاً من موانعه بين المسلمين وغيرهم (٣٦) .

ويجري العمل قضاء على الاعتداد بهذا الاعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذى يتولى السرائر ، فقد روي ان اسامه ابن زيد قتل فى ميدان الحرب رجلاً بعد أن قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي – صلى الله عليه وسلم – أقتلت رجلاً يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلا شققت عن قلبه ؟

وهؤلاء يتخذون الأديان هزواً ولعباً اذ يستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة اليه بمجرد تحقيق أغراضهم وشهواتهم ، أو يأسهم من تحققها ، آمنين من العقاب على هذا العبث والتحايل (٣٧) .

---

(٣٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٢٣ .

(٣٦) انظر فى ذلك : الوسيط فى احكام التركات والمواريث للكاتب .

(٣٧) ولا علاج لذلك الا فى احد امرين : اولهما عدم الاعتداد باسلام هؤلاء ، ما دام يقترن به مايدل على التحايل والولاء لدينهم الاول وهو مايراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد فى الجمهورية العربية المتحدة اذ قرر فى المادة ٥٨ : «ان الشخص يكون مسلماً اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول فى الاسلام غير محتمل للتحايل ولا مقترن بما ينافي الاسلام ... » وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأى جمهور الفقهاء فى عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول فى الاسلام الا صادق العقيدة والايمان ، وهيهات ان يرتد بعد ان يستظل بلواء الاسلام الذى يزيده ايمانا ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة أيضا (وانظر فلسفة العقوبة فى الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة فى الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

ثانياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين أهلها ، وتظل بلوائها أهل الأديان الاخرى الأصليين ـ لايتعارض مع الحرية الدينية، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٣٨) .

٩ ـ هذا ومن اظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعنات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالمراة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالي : ((**اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ....**)) (٣٩) .

وفى هذا أسمى انواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده « أباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيستها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : ((**ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم ازواجا لتسكنوا اليها ...**)) فلها حظها من المودة ، ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، اين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين اقارب الزوج واقارب الزوجة ، ومايكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيغيب عنك مايستحكم من ربط الالفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

---

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد ارتدوا بصورة جماعية ، وانكروا أحد أركان الاسلام ، فامتنعوا عن اداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيداً ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، منتهزين فرصة انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى جـ ١ ص ١٧٣) .

(٣٩) الآية ٥ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لايحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالتين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة ـ لايتعرض لعقيدة زوجته وعباداتها ، اتباعاً لاحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبيه ، اليس فى شريعته ما يدعوه الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجاً عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سبباً فى ايذائها وفتنتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ ــ وينبني على حرية العقيدة الدينيةاطلاق الحرية لصاحبها فى القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنابتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر فى حماية حرية العبادةالى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنهــعندما حضر الى ايلياء لعقد الصلحمعأهلهانظر ووراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ماهذا : قالوا : هيكل لليهود قدطمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاه بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ،ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء فى أمانه لأهل ايلياء : « هذاما أعطىعبد الله عمر أمير المؤمنين اهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . . . انهلاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولاينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء منأموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم . . . » .

كما جاء فى معاهدة عمرو بن العاص لأهلمصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على انفسم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لايدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامةوحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وادى الصلاة الواجبة ، ولما سئل فى ذلك : قال :اني أخشى اذا ما صليت فى الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداًولايزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحةالاسلام وحمايتهللحرية الدينيةعقيدة وشريعة .

أما فى جانب حريتهم فى العمل بشريعتهم ،فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسنالبصرى يسأله : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمةوماهم عليه من الزواج بالمحارم التي لاتحل فى دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليهالحسن : أن الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع .. » .

يقول الفقيه الحنفي السرخسي : « ان عملالولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهميباشرونذلك الزواج المحرم فى دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ ــ الدعوة الى الاسلام تعتمد ــ كما يقولالقرآن الكريم على الحكمة والموعظة

---

(٤١) وفى ذلك تقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان :« لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الاعرابعنهما بالتعليم والممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها سواء اكان ذلك سراً أم مع الجماعة » .

(٤٢) وقد أمر احد قواد المسلمين فى عهد الخليفة المعتصمبجلد امام ومؤذن لأنهما اشتركا فى هدم احد المعابد ، فى بلاد الصغد ، واستخدما حجارته فى بناء مسجد مكانه (الدعوة الىالاسلام ــ بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفى ذلك يقول اللهتعالى : : ((**ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، ان ربك هوأعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**)) (٤٣) ((**ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموامنهم وقولوا آمنا بالذى انزل الينا وانزل اليكم ، والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون**)) (٤٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام،فى الشرق وفى الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهادوالحرب،فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ،دفاعاً عن العقيدة ،وتأميناً للدعوة،وحماية للمستضعفين،ولايفل الحديد الا الحديد.

وقد قرر جمهور الفقهاء أن القتال ما ابيح لنشر الدين واكراه غير المسلمين على الدخول فيه، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول اللهتعالى : ((**اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً وليبنصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز**)) (٤٥) **وقوله تعالى**:((**وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم،ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين،واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم،كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ،وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهرالحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص،فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقو الله ، واعلموا ان الله مع المتقين**)) (٤٦)وقول الله تعالى : ((**لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين،انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون**)) (٤٧) .

وقول الله تعالى : ((**وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لايعلمون**)) (٤٨) .

---

(٤٣) الآيه ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبرى :بالحكمه أى بوحى الله الذى يوحيه اليك ، وكتابه الذى نزل عليك ، والموعظة الحسنة أى العبر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم فى كتابه ، وذكرهم بها فى تنزيله ، وجادلهم بالتي هي احسن : أن تصفح عما نالوا به عرضك من الاذى...ويقول الزمخشرى : أى بالخصلة التي هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والغضب بالكظم ، والسورة بالاناة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ ــ ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الأنظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت فى هذه الآيات :

أولا : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : ((**يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة**)) (٤٩) ((**وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**)) (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التى يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد .. **((اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ... الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...))** ((**وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين ... واخرجوهم من حيث أخرجوكم .. ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم** (٤٤) . **فان انتهوا فان الله غفور رحيم** ، ... **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ...**)) بل ان باقي ألفاظ هذه الآية فى نفس المعنى ، وقد اقتصرنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنة المسلمين وايذائهم فى أنفسهم أو أوطانهم : ((**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين**)) . ((**انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم..**))

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول – صلى الله عليه وسلم – فى الآية التي ذكرناها من سورة التوبة – وهي من آخر ما نزل من القرآن – أن يجير من يستجير به من المشركين ، وأن يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فبها ونعمت ، والا كان عليه أن يستمر فى اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ – يقول الفقيه **ابن تيمية** : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته – عليه السلام – فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فأرسل الى قيصر والى كسرى والى المقوقس والى النجاشى ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من أسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من أسلم منهم بغياً وظلماً ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، وأخذ الراية

---

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) وعن عطاء بن يسار ان النبي – صلى الله عليه وسلم – بعث علياً رضي الله عنه مبعثاً فقال له : ((امض ولا تلتفت)) اى لاتدع شيئاً مما آمرك به ، قال : يارسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ، فان قتلوا منكم قتيلا فلا تقاتلهم حتى تريهم اياه ..) (السير الكبير للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٣٤ ط جامعة القاهرة (تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد) .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « انا لا نكره أحداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان فى هذا أعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام **محمد عبده** فيقول : القتال فى الاسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله الى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه فى الدين ، ولا للانتقام من مخالفيه ، ولهذا لا تسمع فى تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه فى الحروب المسيحية ، عندما اقتدر أصحاب « شريعة المسالمة » على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ ــ وقد فتح **قتيبة بن مسلم** أرض سمرقند ، من غير أن يخيرهم بين الاسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدراً ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلادنا ، فكتب الى وليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أتاك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر فى أمرهم ، فان قضى لهم فاخرج العرب الى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابذهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا فى دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذى بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر فى الأجيال المتعاقبة ،

---

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص١١٦ وما بعدها ، وانظر أيضا (ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٧٨ ــ ٣٨٤) لترى الخلافات الفقهية فى ذلك . ثم انظر (حقيقة الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : مالا يتفق مع ذلك « ان الاكراه لا يتحقق ولا يمكن ولا يقع فى الدين ، لأن الاكراه حمل الغير على مالا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لا يرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه أصلا ، كحمل المريض على تعاطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه .. » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٤٠٥ (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، فى دعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتحصر القتال فى الدفاع بآية سميت آية السيف ، وهي فى أصح الأقوال ــ قوله تعالى فى سورة التوبة : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الآية يدل سياقها وسباقها من أول السورة على أنها واردة فى قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل أن تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الأجل ، فهؤلاء وأولئك هم الذين أعلن الله براءته هو ورسوله منهم ، وأمهلهم مع ذلك اربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، ليسيحوا فى الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفى مسند الامام احمد عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش الى الشام ، وبعث يزيد بن أبى سفيان أميراً ، فقال : انك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع ، فدعهم وما زعموا ... واني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبيرا هرما ، ولا تقطعن شجرا مثمرا ، ولا نخلا ، ولا تحرقها ، ولا تخربن عامرا ، ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا لمأكلة ، ولا تجبن ، ولا تغلل ، وهذه وصية أخرى : « واوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تغلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعه ، ولا تحرقوا نخلا ، ولا تحرقوا زرعا ، ولا تذبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخا كبيرا ، ولا صبيا ولا صغيرا ولا امرأة ، وستجدون أقواما قد حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها فى (باب وصايا الامراء فى الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل فى التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير ج ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ أبو زهرة) ص ٤٣ وص ٢٣٢ .

يدل على أن من دخلوا فى الاسلام انما دخلوه عن اختيار وارادة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا أموالهم . أما حمل الناس على الدخول فى الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد فى الأيام الاولى التي أعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفى الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ ـ العقل خاصة الانسان وامتيازه وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهى ، فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي فى تفسير قوله تعالى : « **ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » ... والصحيح الذى يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذى هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وأنزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رأت الشمس ، وأدركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى أن المناطقة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق ، أى مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها فى كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « **قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٧) « **أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشاة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير** » . (٥٨) « **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٩) « **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي فى الصدور** » (٦٠) « **قل انما أعظكم ان تقوموا لله**

---

(٥٥) - الدعوة الى الاسلام ـ بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ـ للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحا أرحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفى هذا المعنى يقول الغزالي: (ان العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أساس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن اساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى بصر مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج لم يضىء زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٤٦ من سورة الحج .

مثنى وفرادى ثم تتفكروا)) (٦١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما أعظكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي أن تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحدا واحداً ثم تتفكروا فى أمر محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما جاء به . أما الاثنان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متناصفين لايميل بهما اتباع الهوى ... حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر فى نفسه بعدل ونصفه من غير أن يكابرها ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذى أوجب تفرقهم مثنى وفرادى أن الاجتماع مما يتشوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية ويخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته فى خلق السموات والأرض ، ويسن للناس أحكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمعنوية لايعقلها الا العالمون اولو الألباب والمفكرون ((**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون))** (٦٢) ((**وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون))** (٦٣) ((**هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه ان فى ذلك لآية لقوم يذكرون ((** (٦٤) ((**ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون))** (٦٥) .

وينهى عن اتباع ماليس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله فى درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : ((**ولا تقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا))** (٦٦) ((**وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ، أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم ، مالهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون))** (٦٧) ((**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها**

---

(٦١) الآية ٤٦ من سورة سبأ .

(٦٢) الآية ٤٣ من سورة العنكبوت .

(٦٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦٤) الآيات ١٠ ـ ١٣ من سورة النحل .

(٦٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٦٦) الآية ٣٦ من سورة الاسراء .

(٦٧) الآيات ١٩ ـ ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بهاأولئـك كالأنعـام بل هم أضـل أولئـك هـم الغافلون » (٦٨) .

ويسال ابراهيم عليه السلام ــ وهو خليل الرحمن ــ ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلـك ويستجيب له : « **واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيى الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال :فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم** » .

ويروى مراحـل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استقراء وتفكير ، لنقتدى ونهتدى « **وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلماأفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضـالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلمـا أفلت قال ياقوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا مـن المشركين** » (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ،وان المرء لايكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسـه ، حتى اقتنع به ، فمن ربى على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحا بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس القصـد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضى للـه ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته » .

كما يقول : « ان الايمـان يعتمد اليقين ،ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين فى الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ ــ واذا كان هـذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان الشريعة ــ وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية،ثم يطلق للعقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه فى الحكم مـن مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسـدة جاءت الشريعة لمنعها ،أو تطبيقاً للقواعد الشرعية، ونحو ذلك .

---

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ ــ ٧٨ من سـورة الأنعـام ــ يقـول الزمخشرى : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبيـة والالوهية ونوفقه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فاراد ان ينبههم على الخطا فى دينهم وأن يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لايصح أن يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً احدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر احوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بانه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب لمذهبه ، لأن ذلك ادعى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٣ .

فاذا أصاب المجتهد فى اجتهاده كان مأجوراًعلى الاجتهاد وعلى الصواب ، وان أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعمرو بن العاص ، بعد أن طلب منه أن يحكم فى بعض القضايا ، وهو فى حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « ان أصبت فلك أجران ، وان أخطأت فلك أجر » .

كما يُروى عن أبي سعيد الخدرى أن رجلين خرجا فى سفر ، فحضرت الصلاه وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاه ، اذ رأى انه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه أدى الفرض الديني بالطهاره الممكنة ، ولم يكن فى مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال للذى لم يعد الصلاة : أصبت السنة أى الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين (٧١) .

ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأصحابه بعد عودته من غزوه الأحزاب الى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر الا فى بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً للأمر النبوى ، ثم تدركهم صلاة العصر فى الطريق ، فيصليها بعضهم آخذاً بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا الا المسارعة الى بني قريظة ، وقد سارعنا فى حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون أخذاً بمنطوق النص الى أن وصلوا الى بني قريظة ليلاً ـ ولما علم الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بذلك أقر كلاً منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد ـ بغلبة الظن ـ الى رأى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل اليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، فى رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوِّبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل اليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون الا رأياً واحداً ، ويُخطّئون ما عداه .

والحق عندى مع هذا الفريق « المخطئة » فان الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الأمر .

ثم ان أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ لما سئل عن ميراث الكلالة (٧٢) ، قال : أقول فيها برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلالة ما عدا الولد والوالد .

---

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني جـ ١ ص ٣٣٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلالة ما عدا الولد والوالد ، سموا كلالة لاستدارتهم بنسب الميت ، من تكلله الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الاثير : الأب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلالة من الكلال وهو الضعف ، فالكلالة تطلق على الوارث والمورث (انظر تفسير القرطبي جـ ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير) .

ويكتب أبو موسى فى كتاب عن عمر : هذا ماأرى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ ــ وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، ونعددها ، يقول أبو حنيفة : « ... اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ــ وهم من التابعين ــ فلى ان أجتهد كمااجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذى لايأتيه الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل ابو حنيفة : هذا الذى نفتي به هو الحق الذى لاشك فيه ، فيقول : والله لا أدرى لعله الباطل الذى لاشك فيه .

كما يقول : لاينبغي لمن لايعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لاتكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأى اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأى غداً وأتركه بعد غد .

وكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الامام مالك يقوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا فى رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافق فاتركوه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ .

وعندما اقترح عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب ابو جعفر لرأيه ، استشار الامام مالكاً فى حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الامام أحمد بن حنبل : لاتقلدني ولاتقلد مالكاً ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث اخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ ــ والاجتهاد بمعنى بذل الجهد فى معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

---

(٧٢) انظر الفقه الاسلامي فى ماضيه وحاضره ومستقبله ص ١٤ .

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل انه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأثم الامة كلها اذا قصرت في القيام به، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراغي شيخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم ... وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الاولى ... وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضمر ، وان الطبيعة باقية في الانسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية في حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم يتأهل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوتية اسلامية ، وانما هو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدى الى الفوضى والبلبلة الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لايجوز لدجال ان يتعرض لعلاج المرضى ، ولا لمن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولا لمن لم يدرس الهندسة أن يبنى بيتاً أو يصمم سدا ، فان الفقه الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ ـ العقل والنقل في ميدان النظر والبحث والتفكير صنوان لايفترقان ، ولا يستغني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الامام الغزالي بقوله :« الشرع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضدان بل متحدان ، ولكون الشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : ((**صم بكم عمى فهم لايعقلون**)) ولكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى في صفة العقل :((**فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم**)) فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدين قال تعالى :((**نور على نور**)) أي نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه عن الخبث والذى لاتشوبه عاطفة مريبة، يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين ان الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفى ، ولاوجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذى يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لايفترق عمن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

---

(٧٤) بحوث في التشريع الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحققها في المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة بأحوال الناس وأعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله في علم « اصول الفقه » .

أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه فى ضياء النهار ، بل يصر عبناً على رؤية الأشياء فى ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام — كما يقول الامام محمد عبده — الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على أنه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أبته العقل .

وبهذا الأصل الذى قام على الكتاب والسنة وعمل النبي — صلى الله عليه وسلم — مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ماهو أبعد من هذا ؟ وأى فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسعهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ — ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف فى اموره الشخصية والمالية ، ويقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشتري ويرهن ويكفل ويهب ويقف ويوصي وينصدق ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . واذا كان قد حجر فى بعض التصرفات المالية على

---

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ — ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا فى واقع الأمر . ولا يدعى هذا الا فى احوال نادرة . بسبب خطأ فكرى وقع فيه من فام التعارض عنده أو بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول فى الاسلام يتفق دائماً مع صريح المعقول باتفاق العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيميه فى بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول فى أمر زواجها ، ولها أن تتولى هذا العقد بنفسها فى حدود العرف والآداب فى رأى فقهاء المذهب الحنفي — الذين استدلوا بما فى القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى أوليائها « واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » « ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ثم يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — :« الأيم — وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت او ثيباً — أحق بنفسها من وليها ». ويقولون : «ان المرأة تتم أهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها فى امر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك فى أمر زواجها » ويخالف فى ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون أمر الزواج للأولياء لا للمرأة ، مستدلين بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الأولياء « وانكحوا الايامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن » ثم يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : « لانكاح الا بولي »« لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينتصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقلة الرشيدة لاينصرف ابوها فى اقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز أن يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريده هو وهي من اكره الناس له ... » وينتصر الفقيه القرافى لمذهب الجمهور، ويرد على المذهب الحنفي فى تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الامرين مختلفان من وجوه : منها أن عفاف المرأة وشرفها أعظم شأناً من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس فى المال مثل ذلك ، ومنها أن مايصيب المرأة فى شرفها بسبب تزوجها بمن لايكافئها يصيب أولياءها بالاذى ، وليس فى النصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ ـ وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : **« متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا »** .

والقارىء للقرآن الكريم لايجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجبه على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً ـ ان أسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين أمرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها فى مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الأسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : **« ... فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »** (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان أقوال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأفعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول :« من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « أيما رجل مسلم اعتق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... »

واذا كان الصحابة قد استرقوا فى حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لامحيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، وتسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

---

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لايرى السفه ـ وهو عدم الاحسان فى التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ فى الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وآدميته وكرامته وحريته أهم من ماله ، فلا يضيع الأعلى بسبب الادنى . وانظر (أبو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به أبو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد به الانجليز اليوم فى شرائعهم.

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الأولى ، لأن فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها فى اتباعه ، لان الحرية ـ عنده ـ كالماء والغذاء والهواء حقوق طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

وقد سرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها فى أحوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا نعدوها . واللـه سبحانه وتعالى يقول : ((**وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه**)) .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل فى قوله تعالى : ((**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**)) وفى قولـه تعالى : ((**الشهر الحرام بالشهر الحرام، والحرمات قصاص**)) فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر مـن مقابلته بمثـل عمله ، كانت المصلحة فى معاملته بالمثل ، وفى حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان أنت أكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحياناً أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً ـ لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية ـ تدريجياً من غير رجة اقتصادية أو اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث فى اليمين، يقول الله تعالى : ((**لا يؤاخـذكم اللـه باللغـو فى ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم...**))(٨٣)

كمـا جعله كفارة فى الظهـار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، ثم رغبته فى العـودة اليها .

يقول تعالى : ((**والذيـن يظاهـرون مـن نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعـام ستين مسكينا ...**)) (٨٤) .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : ((**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان مـن قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهلـه وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ...**)) (٨٥) .

---

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن فى ذلك امهاله والتخفيف عنه ((وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون)) .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد فى نهار رمضان ، فقدروى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : هلكت يا رسول الله ، قال :ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي فى رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال :فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا ؟قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول فى بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم اليه ، وكأن رد الحرية الى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « من لطم مملوكاً له او ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة فى قوله تعالى : **« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم »** (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قربة وطاعة لله : **« فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام فى يوم ذى مسغبة ، يتيما ذامقربة ، أو مسكينا ذا متربة »** (٨٩) **« ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ... وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ... »** (٩٠) .

فان أبدى الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابل مالى ، كان على مالكه الاستجابة لرغبته فى الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتبة » مع التخفيف عنه فى هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً فى أدائه . وفى ذلك يقول الله تعالى : **« والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم »** (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حراً . يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم اذا استولد المالك أمته ، اى كان له منها ولد ، كانت فى سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف فى ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : « أيما امرأة ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات » .

---

(٨٦) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآيه ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ ـ ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآيه ٣٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه فى عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العتيق فى اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق . يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « من أعتق شقصاً (٩٢) له فى عبد فخلاصه فى ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا أوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع فى الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذى تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك فى مسئولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوّف اليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرم الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ ــ ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى أن يجعل الله له مخرجاً الى الحرية .

يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ :« اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت أيمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادمك من عمله كان لك اجرا فى موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق » «هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه ــ عليه الصلاة والسلام ــ وقد حضرته الوفاة ــ الوصية بالأرقاء قارناً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين حضرته الوفاة ، وهو يغرغر بنفسه : الصلاة وماملكت أيمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوى تسمية العبد فتى والأمة فتاة ، ابتعاداً

---

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الارقاء سبباً فى مخالفة الاحكام الخاصة بالوصية ، فهي عقد لازم أى يجوز للموصى الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا فى حدود الثلث .

(٩٤) تنص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لايجوز استرقاق او استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الأوطار جـ ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : ((**ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات**)) (٩٦) ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم : ((لا تقل عبدي وأمتي ، ولكن قل فتاي وفتاتي)) .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلامية اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : ((ان الذى أراه صادقاً هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءاً من الأسرة ... وان الموالي الذين يرغبون في التحرر ينالونه بابداء رغبتهم .. ومع هذا لا يلجأون الى استعمال هذا الحق)) (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ ـ ويراد بها أن يكون لكل انسان ذى أهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفى ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسي دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويقول : ((**ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين**)) (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : : ((وشاورهم في الأمر)) ، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : ((اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا)) ويقول أبو هريرة : ((لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله)) (٩٩) .

ويبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وتلك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامى الصالح في قوله تعالى ، في السورة التى سميت ((الشورى)) عناية بها وتنبيهاً الى أهميتها : ((**وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون**)) (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن على أنه سأل رسول الله قائلاً : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

---

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبرى جـ ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الالوسي جـ ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الآيات ٣٦ ـ ٣٩ من سورة الشورى .

وقد أقام ـ عليه الصلاة والسلام ـ ركن الشورى الذى نقوم عليه الحرية السياسية . حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، فى الأمور العامة ، كما يستشير خاصته من أهل الرأى والراسخين في العلم فى الامور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا بالموافقة . فقد قام أبو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن عمر فقال : يارسول الله امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لانقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد ـ مكان باليمن ـ لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه ، فقال له الرسول خيرا ، ودعا له به . ثم قال اشيروا علىّ أيها الناس يريد الأنصار . فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يارسول الله ، قال : أجل ، فقال سعد : ... امض يارسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في الحرب ، صدق فى اللقاء ، لعل الله يريك منا ماتقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادى بدر ونزلوا فى مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال : يارسول الله ، أرأيت هذا المنزل ، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا ان نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة ، قال : يارسول الله ، ان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نغور ما وراءه ، ثم نبنى عليه حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولايشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالرأى . ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى أتى هذا المكـان .

وفى غزوة احد استشار الرسول اصحابه فأشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، واشار عبد الله بن أبي بالقعود والبقاء ، وقال : أقم يارسول الله ، ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم أقاموا أقاموا بشر مجلس ، وان جاءونا الى المدينة قاتلناهم فى الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الآطام ـ أى الأبنية المرتفعة ـ فوالله ما حاربنا قط عدو فى هذه المـدينة الا غلبنـاه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق على هذا الرأى مع أنه كان رأى الرسول أيضاً ـ أكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج . فصلى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ الجمعة ، ودخل أثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم اولئك القوم ، وقالوا : أكرهنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلما خرج عليهم فى سلاحه قالوا : يارسول الله ، أقم ان شئت فانا لا نريد أن نكرهك ، فقال النبى : لا ينبغى لنبى لبس لامته (ادارة الحرب) أن يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسـول ـ عليـه الصـلاة والسلام ـ قد عمل برأى أكثرية أصحابه ، وترك رأيه الى رأيهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لاتفتأتون بمشورة ، ولا تقضى دونكم االامور (١٠٢) .

---

(١٠١) انظر تفسير المنار ج ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

(١٠٢) تاريخ الأمم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ٢٤٢ .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « أيهـا الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان رأيتموني على حق فأعينوني ، وان رأيتموني على باطل فسددوني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة اخرى « انما أنا متبع ولسـت بمبتدع ، فان استقمت فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان الله قد جمع على الاسلام أهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه اخوانا ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد ... أمرهم شورى بينهم بين ذوى الرأى منهم » (١٠٣) ويقـول : « ان رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لاخير فى أمر ابرم من غير شورى » . ولهذا كانت له شورى خاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلى بن أبى طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مائلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من له رأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر فى المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل مابداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائما على أساس بيعة الامة ، وحريتها فى الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى وأساليبها بحسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائما تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى فى صور متنوعـة ، من غير مسـاس بأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ ـ وهذه الشـورى المحققة للحـرية السياسية واجبة فى الشريعة الاسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لايستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، وهذا مما لاخلاف فيه . وقال ابن خويز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لايعلمون ، وفيما اشـكل عليهم من امور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ...

ويقول الفقيه **الحنفي الجصاص :** « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ؛ ورفع أقدارهم ، ـ أى كما ذهب بعض الفقهاء ـ لأنه لو كان معلوماً عنـد المستشارين انهم اذا استفرغوا جهدهم فى استنباط حكم ما شوورا فيه ، وصواب الرأى فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول، لم يكن في ذلك تطييب نفوسـهم ، ولا رفـع أقدارهم ، بل فيه ايحاشهم واعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الامام محمد عبده : أمر الله تعالى نبيه أن يقرن سنة المشاورة فى هذه الامة بالعمل ، فكان ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصغى الى كل قول ، ويرجع عن رأيه الى رأيهم .

---

(١٠٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر فى ذلك تاريخ الطبرى جـ ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، جـ ٤ ص ٥١ وما بعدها ، جـ ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى أن قول الله تعالى : ((**ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون**)) أول دليل على أن الحكومة الاسلامية تقوم على الشورى، وانها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : ((وشاورهم في الأمر)، وقوله تعالى : ((**وأمرهم شورى بينهم**)) لأن أمر الرئيس بالمشاورة وان كان يقتضي وجوبها عليه، الا انه لا يوجد ضمان لامتثال هذا الامر . اما قوله تعالى : ((ولتكن منكم أمة ..)) فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل الشورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : ((وشاورهم في الأمر)) أي الأمر العام الذى هو سياسة الامة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية أي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب في غزوة احد ، وان اخطأوا الرأى فيها ، فان الخير كل الخير ، في تربيتهم على المشاورة بالعمل، دون العمل برأى الرئيس وان كان صوابا لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فان الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الامة في تفويض أمرها الى الرجل الواحد اشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأى الذى تدل عليه النصوص الاسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالشورى ، والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء : أن يكون للوجوب ، ويؤكده قوله تعالى : ((**وأمرهم شورى بينهم**)) بياناً لأوصاف الجماعة الاسلامية وخصائصها ، وفيه تقترن الشورى ــ وهي عماد الدنيا ــ بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الاسلامية القائم على الايمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، واقامة الشعائر الاسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : ((**وما عند الله خير وأبقي للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون**)) .

ولا نجد في الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

واذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الامة الى أن شورى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأصحابه انما كانت تطييباً لخواطرهم وتأليفاً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول اليها، والوحى يرعاه ويسدد رأيه وخطاه، فليس معنى هذا تعميم الحكم بالنسبة لغيرة من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه ــ عليه الصلاة والسلام ــ كنبي يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ في قوله : ((اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا)) فالرشد قرين الاستشارة ، والغي قرين تركها .

ثم ان الحاكم وكيل عن الامة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بارادتها ورغبتها وتوجيهها ، لا

---

(١٠٧) تفسير المنار جـ ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

برغبه وارادنه ورأي الامة ـ ممثلة فى أهل الشورى ـ أقرب الى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم اذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما .

واذ كان الحاكم ـ وهو رأس الامة والحارس لمصالحها والحريص عليها ـ يرى فى رأى أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه الابيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع الى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الامة برايه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن اليه .

وهذا أبو بكر ـ خليفة المسلمين الأول ـ يرى فتال المرتدىن الذين امتنعوا عن اداء الزكاة بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فيستمر فى الدفاع عن رأيه ، حتى يقتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو الا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت انه الحق » وهذا عمل لايتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رايه الى رأيهم فى أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ؛ فقد تحرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر ـ وقد كان رأس الشورى ـ يقنعه ويقول له : انه والله خير ومصلحة للاسلام ، حتى استجاب للأمر ، وقام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن تخطىء وهى حرة الارادة فى أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأى ولو كان صواباً ، فان ضغط الارادة وما يترتب عليه من الضيق والاعنات والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الامة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الامام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحى ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لايخصه الدين بمزية فى فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرتفع به الى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، انما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة فى الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فاذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعذار اليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم (١١٠) .

---

(١٠٨) الديمقراطية الاسلامية للاستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني فى ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الاسلامية سنه ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ ـ ٦١ .

يحيى الجمل *

الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقى ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وانما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الانساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وانما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مالا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقى لهم فى القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبني عليها فى كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell فى كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون فى موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً أفلاطون فى القديم وهيجل Hegel فى الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

* استاذ مساعد بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ – النظام الدستورى فى الكويت ، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الأبحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من انصار الحرية الفردية وخصوم الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذى كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأى الذى ينادى به ، ذلك انه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم، وهو فى الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للانسان .

ويذهب الفقيه **« هانز كلسن »** H Kelsen فى مقال له بعنوان **« الاطلاق والنسبية فى الفلسفة والسياسة »** (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى افرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذين لا يرون فى الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددة بين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأياً ماكان الرأي فيما ذهب اليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذى لا شك فيه أن الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هى رابطة وثيقة ، واذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم فى مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضا فى الفكر السياسي وذلك يدعونا الى القول اننا وان كنا نريد أن نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية الا أن ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفى للمشكلة وان حاولنا تحاشيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية اخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة ، أو بعبارة اخرى مفهوم الحرية فى الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية فى الأنظمة السياسية ولا فى التطبيق ، واذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذى سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من اشارة هنا او اشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتتضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وانما سيكون فى الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحث قضية الحرية فى اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا فى نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها فى نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل فى مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجأ فى دراستنا لمفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة فى الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

---

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب،ومن ثم فان الضرورة تقضى بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعـدالآن تمثل الا أهمية تاريخيـة . ثم ننتقل مـن الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً فى نتاجالفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلـك نقف على متـارف عصرالنهضة فى أوروبا وننتقل الى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نعبرهم الى المذهب الفردىفى ازدهاره ثم فى الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكرى فى العصور المتأخرة حول قضيةالحرية السياسية .

★ ★ ★

أولاً : الفكر اليوناني حول قضـية الحريةالسياسية :

القمم الثلاث فى الفكر اليوناني تتمثل أساساًفى سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنـا سقراط أساساً عـن طريقأفلاطون ، ولكـن ذلـك لاينفى أن الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما منالقضية محل البحث .

كذلك فقد كان أفلاطون استاذاً لأرسطو ،ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذى أصبح بعد ذلك يلقبفى تاريخ الفلسفةباسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد أثره فى شتى مناحى الفكر الانساني .

أما سـقراط فقد كـان بطـل المحاورات الأفلاطونية وقد أنطقه أفلاطون بآرائه ، اذ لاشبهة فى أن الآراء التي جاءت فى المحاورات على لسانسقراط هي آراء أفلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : ايمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وأن الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : ايمانه بسـيادة القانون وضرورةالالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك فى أن سقراط كان يرى للفرد الحقفى المعارضة على ان يتحمل مسؤولية معارضته . ومـن جماع هـذه المواقف نستطيع أن نقول انسـقراط لم يكن فى معسكر الفلاسـفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كـانأقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد لـه نظرية متكاملة فى القضية موضوع البحث .

واذا كان الذى استطعنا أن نقوله بالنسبـةلسقراط هو بالضرورة بالغ الايجاز فان الذى يمكن أن يقال عن موقف كل من أفلاطون وارسطويمكن أن يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وانما ستكون اشارتنا الى كلمنهما موجزة أيضا . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفى نقيض فى كل قضايا الفلسفة الأساسية،ويقفان أيضا موقفين متناقضين فى قضية الحرية .

أما أفلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفنوأنها تحتاج الى تعليم وتدريب وأنه ليس كـل

الناس يصلحون للتصدى لامور السياسة ، واذاكانت صناعة الطب لا يمارسها الا طبيب فان السياسة لا يمارسها أو لا يجب أن يمارسها الا من تعلمها وتدرب عليها واعد لها اعداداً خاصاً . ومن تم فان أفلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » المتازة المعدة اعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفى ((**الجمهورية**)) يرسم أفلاطون الطريق لاعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة فى معدنها الأصيل وفى اعدادها وتدريبها لتولى امور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان ماينتهي اليه تفكيرهم فى أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون الى اهدار سيادة القانون ويُعلى عليها ارادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذى رسمه فى الجمهورية لاعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة فى ان الدولة التي تعلو فيها ارادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالرأي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيأ مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفه ، لأنهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة فى ذاتها كما تعلم على يدى استاذه سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان افلاطون عدل فى أواخر حياته وفى كتابه « القوانين » عن آرائه فى « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الايمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على ارادة الحاكمين . (٤)

الا أن الواقع أنه لا مقارنة بين ((**الجمهورية**)) و ((**القوانين**)) من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الامور التي نجدها فى « الجمهورية » ونفتقدها فى « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل فى كتابه « القوانين » عما ذهب اليه فى «الجمهوريه» من اعلاء ارادة الحاكم الفيلسوف على القانون وانما الذى ذهب اليه فى كتابه الأخير هو أن الدولة المثالية التي رسمها فى « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن تم فان البديل عنها والذى يليها فى المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبه الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد ارادتها فى الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

واذا تركنا أفلاطون الى أرسطو فاننا سنجد آراءه فى هذا الموضوع مبسوطة أساساً فى كتابه « السياسة » الذى يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول الى النتائج التي ارتضاها أرسطو فى الموضوع .

ولم يكن البحث عن ((**الدولة المثالية**)) هو شغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذه،

---

(٤) لمعرفة أوفى بآراء افلاطون يُرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهوريه » كذلك يُرجع الى الجزء الاول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سباين ترجمة حسن جلال العروسى دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢ ـ ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

هذا وان لم يخل كتاب ((**السياسة**)) من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هـذا الموضوع على اى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي اذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً فى الأســاس ، لم يكـن تفكير أرسطو تهويماً فى عالم المثل وانما كان تحليلاً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستورى وفقه القانـون الدسـتورى بصفة عامة أن أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانيـة وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ،ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها الا دستور أثينا الذى ترجمه الدكتور طـه حسين تحت اسم ((نظام الأثينيين)) (٦) .

على أن كتاب السياسة ــ رغم أن أرسطو لم يعده الاعداد النهائي للنشر فيما يبدو ــ لايزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرســطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفى الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى أرسطو فى هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه اليه الرأي العام يكون فى الغالب أكثر صواباً مما يدعيه أفراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى أن ((الحكم الصفياني)) ــ على حد ترجمـة الأب أوغسطينس ــ هـو شيء غـير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستورى الذى يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهة فيه الى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ذهب مع الديمقراطية الى مداها البعيد ، اذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية، واذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقـة الوسطى بالذات لاطبقـة الأغنياء ولا الاجراء المعدمين حتى وان كانوا غير أرقاء .

كذلك فان ارسطو يؤمن بسيادة القانون ايماناً لا شبهة فيه ويجعل القـانون فوق ارادة الأفراد وإن كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن ارسطو كان أكثر ميلاً الى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنـه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا الى الحرية ضد السلطة مع ايمانه بضرورة وجـود السلطة فى أي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة المـوجـزة نكـون قـد بينا موقف القمم الثلاث ــ سقراط وافلاطون وأرسطو ــ فى الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية.

ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عـرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضا لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر مـن ناقلين عن الاغريق مما يبرر لنا فى دراسة موجزة بطبيعتها أن لانتوقف عند الفكر الروماني وان ننتقل مباشرة الى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

---

(٦) طه حسين : ((نظام الأثينيين)) دار المعارف القاهرة ١٩٢١.

(٧) ارسطو : السياسيات ترجمة الاب اوغسطينس بربارة البولسى بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ ــ ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٣ حتى نهايه الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب أن ننبه الى أننا لا نعنى بالفكر الديني أنه فكر جاءت بـه الأديان السماوية نفسها ، وانما نعني أنه فكر قال به رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لأتباع ذلك الدين ، وهو لايعدو أن يكون اجتهاداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية او الاسلام .

كذلك ومن ناحية أخرى فان عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني فى هذه القضية لن يجرنـا الى التطبيقـات التي حدثت فى دول قـامت أوادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكـار بعض رجـال الـدين التى سنعرض لها هنا انما تنسـب اليهم أساسـاً ولا تنسب الى الدين ، أن الخطوط العريضة فى هذه الأفكار نستطيع ان نلمسها لدى اثنين من المفكـرين غـير المسيحيـين هما شيشـيرون Cicero وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنيـة المتمثلة فى الامبراطـور وولاء للسلطـة الروحية المتمثلة فى الكنيسة . وهذا الازدواج فى الولاء يتمثل فى العبارة التي تنسب أحياناً للسيد المسيح ـ عليه السلام ـ وتنسب أحياناً اخرى ـ وهو الراجح ـ الى القديس بولس والتي تقول ((**اعط مـا لقيصـر لقيصـر ومـا للـه للـه**)) . وقـد عبر القديس بولس عـن تلـك الفلسـفة التي تدعو المسيحيين الى طاعة الأباطرة فى امور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان الا لله ، والسلطات القائمة فى الأرض انما هي من أمره ، فمن يعصي السلطات الشرعية انمـا يعصى الـرب ، ومـن يعصها حلت عليه اللعنة .. » (٩) .

حقا كان طبيعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها اذ رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم انما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وان لم يكن الها الا أنه ظل الله على الارض وهو يحكم بارادة الله وتفويض منه ، وان طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليتـه مرجأة الى الحياة الآخرة .

وفى ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد الى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريـدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنيـة بحيث يتركون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بهـا .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية الى الحرية والمساواة بين البشر فان تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « يعلو » فـوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلـك المطالب والمقتضيات انما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم فى « مدينة الرب » هو الخـير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور فى الفكـر المسـيحي فى أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

---

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني ـ الترجمة العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينه الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولا أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحى الذى تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى فى هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك واعلان مقاومة طغيانهم خشية أن يؤدى ذلك الى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق فى أن تحرم الحاكم الذى يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك فى أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية فى اطار محدود من ناحية اخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بقضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعا يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية فى الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها فى يد الرسول — عليه السلام — فى بداية الأمر ثم فى خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين فى مواجهة السلطة .

وعلى أى حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد فى القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية فى مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح فى الفكر السياسى الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فانه لا تجب له طاعة .

وفى هذا الشأن يقول **الامام الغزالي** : « ان السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو أما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أى حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل فى جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفى الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجرى ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعنيني أن اعيد هنا الملاحظة التي أبديتها عند بداية الاشارة الى

---

(١١) ابو حامد الغزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضرتنا عن الاسلام والديمقراطية فى كتاب الموسم الثقافي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني فى هذه القضية وهى أن ما جاء من أفكار فى هذا الخصوص انما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وان هذه الاجتهادات تنسب لأصحابها ولا تنسب الى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الاسلام .

ثالثاً : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وقضية الحرية :

أنزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء الى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وانما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الارادة الانسانية ، وأن تلك الارادة تبلورت فى صورة عقد بين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذى يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير الى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرّج ولو بسرعة على **((مكيا فللي))** Machiavelli فقد كان له أثر غير منكور فى تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافللي له فى ميدان الفكر السياسي عملان أولهما ((**المحاورات**)) وثانيهما ((**الأمير**)) . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذى كان يسعى اليه مكيافللي هو توحيد ايطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد الى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً فى حكمه للاعتبارات الانسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات اخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة ممجوجة ــ أياً كانت ــ ما دامت تؤدى الى تحقيق الهدف المنشود أو تقرّب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافللي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية الى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الأخلاقية فى السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافللي الذى يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٣) والذى نتصور أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها فى القرون الوسطى وما قبلها الى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك فى عصر النهضة ، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجريبيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم فى تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته فى كثير من مبادئه الا انها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية فى التفكير .

واذا كان مفكرو العقد الاجتماعى قد انزلوا السلطة من السماء الى الأرض فقد كان مكيافللي سبّاقاً عليهم فى هذا الميدان .

وأبرز مفكرى العقد الاجتماعي ثلاثة هم : **هوبز** Hobbes **ولوك** Locke **وجان جاك روسو** J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية فى الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ **هوبز** ــ أسبق الثلاثة زمناً ــ فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية فى فلسفة ارسطو السياسية ، الا وهي أن الانسان مدني بطبعه ، ويذهب الى أن ذلك غير صحيح جملة

(١٣) Harmon; Political Thought, P. 158 — 159.

وتفصيلاً ، فالانسان عنده أناني مفرط فى الأنانية،راغب فى التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادةما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا أثرلفكرة العدالة فى تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة.لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالمومظلوم ولكن فيها رغبة عامة فى أن يقتل الانسان الانسان وأن يسيطر عليه وأن يزداد من وسائلالقوةبغير حدود.والجميعسواء فىتلك «الشرور».

تلك كانت حالة الفطرة فى نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة فى العقدالاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة فى البقاء وخوفالقتل الذى يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاولالناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناسلتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد فىذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعةللحاكم الذىوقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزمأمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً فى العقد اذ أن العقد كان بين الأفرادوبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادةالحاكم أياً كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسيةالآتية :

أ ــ حقه فى أن يعاقب الأفراد . وهو حق لاحدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم فى العقد تنازلوا عن كلحق فى امكانية الاعتراض أياً كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون فىأي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب ــ حقه فى التشريع وسن القوانين . وارادتههي القانون وقبل أن تظهر هذه الارادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغى التشريع أويعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما اليها الا ارادةالحاكم المتمثلة فى القانون . ونصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أوغير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقيم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتدادسلطان الحاكم .

جـ ــ كذلك فان الحاكم هو الذى يتولىالقضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه فى القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابةعنه .

د ــ وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حقشامل فى مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذاك .

ويبدو من تعداد السلطات التي رأى هوبز انالعقد الاجتماعي يضفيها على الحاكم أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع منذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدواوأقاموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم ـ وهو يملك كل شيءعلى ما يرى هوبز ـ أن يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هوبز من هذا التساؤلقد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة فى حفظ الذات هيعنده سبب وجود الدولة فاذا تهدد الذات مايؤدى الى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفردالمهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد ويعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . ان المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم فى العقاب ، والعقاب لا يكونالا بقانون أو وفقاً للقانون ـ كما يقول الجنائيون ـ ولكن ارادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فانالحكم بالموت ـ أياً ما كان الداعي له ـ انما يمثل ارادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه.

الى هذا المدى البعيد انحاز هوبز فى فلسفتهالسياسية الى جانب تأكيد السلطة وتقويتها واطلاقها ومن ثم فانه قضى على كل مظهر منمظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر منمظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

واذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبزـ داعية الحكم المطلق ـ فان نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك الى أن الناس ولدوا احراراً ، وأنالحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حريةكاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد فى علاقتهم ببعضهم كاكنت تتضمن فى الوقت نفسه اختفاءالمعيار العام الذى يرجع اليه الناس فى علاقاتهم . كانت ارادة كل انسان هي مرجعه وكان كل فردهو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك ان هذا الوضع على ما يبدو فىظاهره من رحمة الا انه لا يمكن أن يحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property فى حالةالفطرة لم تكن فى مأمن نتيجة الفقر الذى كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس فىالخروج من حالة الفطرة الى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عندلوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، انها كانت تعنى الحياة والحرية والمال جميعا .

وأي عدد من الناس « يجتمعون » على أنيخرجوا من حالة الفطرة الى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون فى تعاقدينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية الى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

---

(١٤) لمعرفة أوفى بآراء هوبز يرجع أساسا الى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثة فى نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. 354 — 377 (مقال لورنس بيرنز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقدلوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين أن التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق أطرافه الراغبين فى اقامـــةالمجتمع المدني المنظم جميعاً ،ومن لا يدخل فى العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذى ينضـــم الىالعقد يصبح انضمامه ابدياً ولا يستطيع الخروج من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك أبداً . ان الرابطةاختيارية فى بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة أبدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخلالجماعة التى تقوم على تعاقد الأفـــراد جميعاً . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة ــ بعدقيامها عن طريق الاجماع ــ يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدثين القائلينبحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على اساس الفصلبين السلطات . وهو يرى أن السلطة التشريعية ــ وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً ــ هي أعلى بالضرورة من السلطةالتنفيذية التى تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية منقوانين .

ويرى لوك أن حق الجماعة فى مقاومة الطغيان هو حق مقرر فى مواجهة أى استبداد تنحرف اليه السلطة ، ذلك أنه يرى أن السلطة المطلقةتخرج عن أن تكون حكومة فى مجتمع مدني منظم ولا ترتكز فى وجودها الى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غيرالمقيدة ، ويرى أن السلطة فى المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون أن هذه الحرية يجب أن تصان ، وأن صيانتها هدف اساسي من وراء اقامة الحكومة داخلالمجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم أثراً فى تاريخ الفكر السياسي وأقربهم ــ تاريخاً ــ الى العصر الحاضر ذلك أنه ولد ومات فى القرن الثامن عشر (١٧١٢ ــ ١٧٧٨) وبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي «Contrat sociale» بعبارته المشهورة : « لقد ولد الانسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال فى كل مكان .. كيف حدث ذلك ؟ لست أدرى !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالةالفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كـــان الانســـان فيها حراً سعيداً يعيش بين أقرانه فىحال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة .ويرى روسو أن الانسان الذى أقام المجتمع السياسي والذى جر على الجنس البشرى بذلككل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت أيضا الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذى دعا لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلكالرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

---

(١٥) راجع اساسا :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه فى الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذى شرعه الأغنياء الاقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وترتيباً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة فى زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

واذ أدان روسو أنظمة الحكم فى زمنه فانه اتجه الى الماضى .. الى أيام الاغريق معتبرا أن المدن السياسية الاغريقية ــ واسبرطة بالذات ــ كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذى وضعه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الأنظمة القائمة فى عصره ولكنه تصور أن الخلاص الذى يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التى تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وانما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد وانما للكل الذى هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه فى يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . ان كل طرف فى العقد مساو لكل طرف آخر تماما وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعا لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشيء شخصاً صناعياً هو الدولة التى هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون آحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فان السلطة السياسية التى ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، ان الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ، ان كل فرد يتنازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السيادات الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ أنهما جميعا يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم ــ كما تخيله روسو ــ وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فان روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتى يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة فى الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التى قام عليها الاتفاق .

كذلك فان روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي أشرنا اليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراها منافية لوحدة الارادة الكلية الشاملة التى تتمتع بكل شيء وتستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الأفراد أو لأنها هي بذاتها كل الأفراد .

والحقيقة ان روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم فى عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتقاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الدى كان سائداً فى بداية القرن الثامن عشروالقرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين فى مدرسة العقد الاجتماعى . تلك المدرسة التى لاترى فى الدولة والسلطه ظاهرة طبيعية وانما ترى فيها ظاهرة ارادية اتجهت اليها ارادة البشر رغبة فى التخلص من حالة الفطره . وكما رأينا فان اقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، اذ ان هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدى اليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادى لوك بسلطان مقيد ومن ثم يترك للحرية مكانها فى المجتمع الانسانى ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التى اغتالتها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو الى عقد اجماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الارادة العامة يودع لديها كل الحقوق ويتصور انه بدلك اعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذى لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذى يرى أن روسو مهد للانظمة الشمولية التي تطغى بطبيعتها على الكيان الفردى . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردى وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردى بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الاغريقي أن المذهب الذى نريد أن نعرض له الآن يأتي فى الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو انه يناقضها بالضرورة . ذلك ان المذهب الفردى له جذور بعيدة تصل حتى الى الاغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردى ، بل ان منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردى بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذى أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً ادى الى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism فى الفكر السياسي .

واذا كان المذهب الفردى قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار اليها فاننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى ابيقور Epicure وبركليس من الاغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو أقل ايغالا فى الفردية ولكن اكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الانسان فى ذاته وتدعو الى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الاسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفى نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذى اجتاح اوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين الى الاتجاه الى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك افكار جون لوك — التي عرضنا لها — تمهيداً لما جاء به بناة المذهب الفردى بعد ذلك من آراء حول قيمة الانسان وحرية الانسان ،

---

(١٦) راجع اساسا كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية اصلاً وترجم عدة ترجمات الى الانجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ — ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردى على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية فى ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانسانى ، ذلك أن النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالأفراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود فى الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فان كل القيم لا بد وان يكون محورها الفرد . كل قيمة تعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فان الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وانما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسى المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذى انشأ بارادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة فى المجتمع السياسي لايبرره الا حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور ان يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من اجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لاتعدوها، ومن ثم فان المذهب الفردى يدعو الى تقييد السلطة ووضعها فى أضيق نطاق ممكن بحيث لاتحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردى فى المجال السياسى الى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لايجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادى فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لاتجيز للسلطة أن تتدخل فى النشاط الاقتصادى الفردى أو ان تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذى يريد وان يترك مالايريد .

ومن حق كل انسان أن يتملك ما يستطيع أن يتملكه ما دام لايعتدى على حق غيره فى التملك .. وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لايجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فان سلطان الارادة الفردية ــ تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها ــ يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لاتقترب منه الا من أجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردى ــ فى جانبيه السياسي والاقتصادى ــ يقولون انهم بذلك وباعلاء قيمة الانسان الفرد لايؤدون الى هدم كيان المجتمع وانما هم يبنونه البناء السليم الذى ينبغي أن

يكون عليه،ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدىالى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست الا جماعالمصالحالفردية،ان الفرد اذ يسعىالىتحقيقمصلحته الخاصة انما يحقق فى الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يشعر .

هذا هو مضمون المذهب الفردى بايجازشديد .

واذا جاز لنا أن نشير الى بعض المحدثينمن ممثلي المذهب فاننا نستطيع أن نشير الى توكفيل T.cq.eville (١٨٠٥ — ١٨٥٩) وجونستيوارت مل J.S. Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) — فى الجانب السياسي — وآدم سميث A.Smith (١٧٢٣ — ١٧٩٠) فى الجانب الاقتصادى ، وكلهم ينتمون الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر :القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكى يبدأ بعد ذلك فى الانحدار والانحسار فى اخرياتالقرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان منهؤلاء الثلاثة — توكفيلومل — بعد أن كان المذهب قد ترجم عن نفسه عمليا فى الثورة الأمريكية وما تلاها من اعلان للاستقلالذلك الاعلان الذى يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردى كاملاً غير منقوص . كذلك بعدأن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوياً هائلاً فى العالم كله وأصدرت اعلان حقوق الانسانوالمواطن الذى جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التى يقوم عليها المذهب الفردى .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقامواالمذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية اخرى فقد كاناختفاء النظام الاقطاعي من اوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجاريةأولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الانساني مستعداً لانتاج قيمجديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفعه وتندفع به .

واذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثةالذى سبق هاتين الثورتين فانه عاش من غير شك فى ظل ارهاصاتهما وفى ظل الظروف التىكانت لا بد وأن تؤدى اليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الظروف الاقتصاديةالمؤدية الى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية فى انجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بايجاز الى فكر كلواحدمن هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث اسبقهم زمناً فاننا سنبدأ به ثم نثنى بتوكفيل ونختمبجون ستيوارت مل .

★ ★ ★

أ — كان **آدم سميث** (١٧٢٣—١٧٩٠)استاذاًلفلسفة الأخلاق فى جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر الاقتصاديين المدافعينعنالحرية الرأسماليةوأبعدهم أثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسيةوبالمذهب الفردى الذى نحن بصدده بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميثهما كتابه عن « نظرية المشاعر الاخلاقية (١٧٥٩) The Theory of Moral Sentiments الذى يوشك أن لا يذكره احد ، وكتابه « بحث فى طبيعة واسباب ثروة الامم (١٧٧٦) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذى ذاعت شهرته حتى انه ليعد أحد الاعمال الفكرية الأساسية فى تاريخ الفكرالانساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « ثروة الامم »هو الدفاع عن الراسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هومن المتصور ان نوجز أفكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامةالعريضة المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساساً .

يرى سميث أن ثروة الامة تقاس بدخلها السنوى العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحةجوهرية فى زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب ان يُتركوا أحراراً . والناس اذ يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخلفى اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون فى نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كلواحد منهم فى الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت فى مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention''.

على حد تعبير آدم سميث فى كتابه «ثروةالامم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعةوقوانينها وكونها مؤديةبالضرورة الى الخير العام، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لندع الطبيعةتأخذ مجراها » '' « Let nature take its course'' والقوانين الطبيعية عنده تؤدى الى القول بحريةالمشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمى النشاط الخاص بانه نظام الحريةالطبيعية ، وهذا النظام لا بد وان يؤدى الى الرفاه العام والتقدم .

وترتيباً على ذلك كله فان سميث كانيرفض من الجذور فكرة تدخل الدوله فى النشاط الخاص،ويرى أن فى ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعيةوتعويقاً للتقدم . وكان لا بد وان ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحيةالاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحريه الطبيعية أو بالحق الطبيعي فى الحريةذلك الحق الذى لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لأنظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطيةلأنها تؤدى الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يقف سميث بين دعاة المذهبالفردىشامخاً فى دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكىتظل دائما مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب ــ **الكسيس توكفيل (١٨٠٥ ــ ١٨٥٩)**الراجح انه هو الذى نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيرا منه كما سبق أن اشرنا .

وقد اشتهر توكفيل فى الفكر السياسيبكتابه عن الديمقراطية فى أمريكا « La Democratie En Amérique » وقدكتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس أساساً

---

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New york; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ جـ ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل فى القضاء الفرنسي ، وسافر فى رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك ــ ١٨٣١ ــ بتحقيق آمال أنصار الحرية واتباع المذهب الفردى .

والمحور الأساسي فى فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذى ينظر اليه على انه ارادة الله ، ان الله أراد أن يكون الناس متساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بعناية الله .

وبالرغم من أن توكفيل كان ينتمى الى اصول ارستقراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطى قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بأنها تساوى بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لايجوز أن تعلو ارادة أحد على آخر ومن ثم تتحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانسانى وأن ذلك المسار يرتبط بارادة الله ، اذ يبدو ان توكفيل كان عميق التدين .

وحتى يكون النظام الديمقراطى محققاً غاياته المثلى في المساواة وما ينتج عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

أولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيراً من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

ثانيا : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والأندية وما اليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذاك الذى دخل به الفكر السياسي وهو فى سن الثلاثين ، وتقديرى أن أهمية الكتاب ترجع اساساً الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى أنه كان وصفاً لتجربة جديدة شدت انتباه الناس واعجابهم وعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملا عاديا . (٢١)

جـ ــ وننتقل الان الى أكبر المدافعين المحدثين ــ وآخرهم أيضا ــ عن المذهب الفردى وهو : **جون ستيوارت مل (١٨٠٦ــ١٨٧٣)** عاش جون ستيوارت مل حياته كلها فى القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردى قد حقق فى القرن الثامن عشر ثمراته العملية فى الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيا توشك أن تتغير ، والمذهب العتيد يوشك أن يهتز ، وأحس بفكره النافذ وعشقه

---

(٢١) راجع : Jean — Jaques Chevallier: Le Grandes auvers Politiques, Paris 1966, P. 221 — 249.

المتقد للحرية بما يدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردى بصورته التقليدية وذلك فى رسالته عن الحرية « On Liberty » .

واذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق اكبر قدر من السعادة وتجنب اكبر قدر من الألم ــ على ما تذهب اليه المدرسة البنتامية ومنها مل مع بعض التعديلات ــ لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لايمكن ان يتحقق الا بواسطة الحرية .

ان الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا . وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأى وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فللانسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله ان لا يعتقد فى شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها فى ما تعتقده ولا ضير عليه فى ذلك ولا قيد اطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . أما عن حرية الرأى او حرية التعبير عن الرأى فان جون ستيوارت مل يذهب أيضاً الى اطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيره فى هذا الصدد « ليس للجنس البشرى كله ان يقيد حرية فرد فى أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذى يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق فى تقييد حرية الجنس البشرى كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره فى اطلاق حرية التعبير عن الراى من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الراى المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما أن يكون خطأ واما أن يدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الرأى صوابا فان صالح التقدم البشرى يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأى ، واذا كان الرأى خطأ فان التعبير عنه يؤدى فى نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئة ، ومن ثم الى رفضه ، وفى ذلك الخير للمجتمع الانساني ، واذا كان الرأى المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضه ومناقشته كفيلان بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

ويضيف مل الى ذلك فى باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأى انه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو فى أول الامر مستهجنة وخاطئه من اغلبية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحها واسهامها فى التقدم الانساني ، ومن ثم فان استهجان رأى من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه اطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأى وخطأ الاغلبية فى معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأى فان مثل هذه الاراء قد توأد ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانساني . هذا عن حرية التعبير عن الرأى التي يذهب مل الى اطلاقها ايضا على النحو المتقدم .

ويأتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والأصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردى حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الأغلبية ، ولكن

---

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. 2uoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٣ ــ ٥٤ .

حرية التصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بعض القيود ــ على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية ــ وهذه القيود تتمثل أساساً فى منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجه ذلك التصرف . والمجتمع هو الذى يقع عليه عبء الاثبات فى هذه الحالة اى ان المجتمع هو المطالب قبل ان يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيده أن يثبت ان ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعا ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وقد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادى أيضا ، وهو يذهب أساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو اكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة ان تؤديه، وانه على اى حال في مجال الانتاج فان الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين يتصور تدخلها فى بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل ــ حتى فى هذا المجال ــ من باب الاستثناء الذى يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادى الفردى (٢٥)

ولقد عاش مل فى وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردى تهتز اهتزازا شديداً وكانت صيحته هي أروع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردى فى صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في انجلترا أولاً ثم فى اوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع فى ظلها المذهب الفردى الذى انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الراسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضا .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الراسماليين انفسهم على ان صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الراسماليون يزدادون ثراء فاحشاً، وكان العمال يستغلون استغلالاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة فى اليوم فى المتوسط، وكان النساء والأطفال ايضا يعتصرون اعتصارا في تلك البوتقة الصناعية التى لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو اكثر راديكالية وعمقاً أوجدت فى الفكر الانساني تياراً يناهض الراسمالية ويناهض المذهب الفردى بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذى تبلور بعد ذلك فى المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية أو الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من اصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء فى هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذى

---

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٩٤ ــ ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردى من أساسه .
وتلتقي تلك المذاهب فى جملتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدى اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لايمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة عن الغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفى ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدى الذى كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردى الا مهيضة الجناح، ولكن ذلك يعنى عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة فى ظل النظام الراسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة فى بناء مجتمعها من ناحية وفى التمتع بثرواته ــ التي كانت محرومة منها ــ من ناحية أخرى .

ولا شك فى ان الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت أقواها اثراً وكانت اكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولموقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل فى المادية الجدلية التي ترى أن المادة أسبق فى الوجود من الفكر وأنها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نعرض للمادية الجدلية ولكن الذى نريد أن نعرض له هنا ــ وبايجاز شديد ــ مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادى للتاريخ الذى يقوم على أساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية أن « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفى هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة فى يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدى الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الراسمالي . وتذهب الماركسية الى انه فى ظل النظام الراسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لابد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنى ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجني ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفى الطبقات تماما وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترفرف أعلام الحرية .

ويبين مما تقدم أن الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بدمن اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهناتؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لانها لن تكون فى حاجةاليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانسانى لم ير تطبيقاكاملا للمذهب الفردى ـ برغم كل الدعاوى ـ فانه لم ير أيضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .

★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية فى المذاهب السياسية وليس فى التطبيقات التى قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .

● ● ●

وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوى .

سادساً : المذهب الفوضوى وقضية الحرية :

المذهب الفوضوى بدوره له جذور بعيدةتمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التى نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذورلا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزى Godwin (١٧٥٦ـ١٨٣٦) وپرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩ ـ١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) وكروپتكين Krop.tkine (١٨٤٢ ـ١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران ـ بيرتيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك فى بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوى أساساً على رأى متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان وحبه للخير ورغبته فى التعاون مع أقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

---

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزآن ،وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ ـ ٩٨ ، ص ٢٤٢ ـ ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر فى فرنسا اخيرا ـ عام ١٩٦٤ ـ كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءاً من بروتاجوراس فى القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمدتنا الاساسى فى عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية.

هذا وقد نشر فى العدد الثانى من مجلة «عالم الفكر» مقال قيم عن «الفوضوية» للاستاذ علي أدهم وقد كان لي فيه أيضا عون كبير على الالمام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردى فى أن الانسان الفرد هـو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية فى الحرية والمساواة وفى أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جذرياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل انصار المذهب الفردى من الملكية حقا مقدسا لا يجوز المساس به فان الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين فى اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفى أن الغاءها أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

ان الملكية الخاصة هي السبب فى وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، والغاء الملكية الخاصة لابد وان يؤدى الى الغاء ذلك كله ، الأمر الذى ينادى به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعا خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل أنواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة فى استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعي للتعاون ــ فيما يرون ــ يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم نتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدعون لهدم الحياة الاجتماعية ، انهم يدعون الى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش فى ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرنائه جميعا سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم أن الفوضويين اذ يدعون الى الغاء الدولة والسلطة انما يدعون الى حلم انساني ترفرف عليه أعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوى لم يستطع أن يحقق نفسه فى واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذى لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فاننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية فى الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية فى القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي فى جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذى نلاحظه على الفكر السياسي فى القرن العشرين ـــ خاصة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتيه » العنيفة التى كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، انه فكر تجريبي وتوفيقى الى حد كبير ، كذلك ومن ناحية اخرى فان الفكر السياسى فى القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملا لكل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، انه لا يكتفي عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة واهمال جوانبها الاخرى .

واذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذرى بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية اخرى.

كان الذين يقولون ان الفرد أسبق من المجتمع وانه أساس وجوده وان له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده فى الجماعة يؤيدون الحرية الفردية الى أبعد المدى ولا يرون فى السلطة الا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل فى امور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بانظمة شمولية لا تترك شيئاً الا وقد امتدت يدها اليه .

والفكر السياسي فى القرن العشرين – فى جملته – لا يبدأ من اى من الموقفين السابقين . انه يرى أن القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا فى جماعة صغرت تلك الجماعة أوكبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذى يوجد فيه، ومعنى ذلك أن الوجود الفردى المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظرى غير قابل للتحقيق . واذا كان ذلك صحيحاً فان القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك أن فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لايتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية اخرى فان القول بأن المجتمع أسبق فى الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فان الاتجاه السائد فى الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على انها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لايوجد – ولم يوجد قط – الا فى مجتمع ، كذلك فان المجتمع لايقوم الا على أفراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لابد وأن تنتهى الى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها أنصار نظرية العقد الاجتماعي – الذين عرضنا لهم من قبل – ولا بد أن تنتهي أيضاً الى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك أن فكرة الحق نفسها – باعتبار أن الحق علاقة – لا توجد الا فى مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين – أيهما اسبق الفرد او المجتمع – لابد وان يؤدى الى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية – حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردى لم تعد هي الحرية التي يذهب اليها الفكر السياسي المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس قصاراها انها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لابد ان تواكبها قضية اخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لابد وأن يتحقق الأمن الاقتصادى وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل انسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فانه فى ظل هذه الصورة من صور الحرية لابد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الانساني، اذ بغير ذلك لاتكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادى ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً باشكال الحكومات، الا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لابد وان تكون تعبيراً أميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون فى جماعة واحدة ويسهمون فى بنائها ويشتركون فى انتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضا فى عائد ذلك الانتاج بقدرما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم فى التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . ان حق كل مواطن فى أن يقول « نعم » وفى أن يقول « لا » وهو آمن فى كلتا الحالتين هو حق لاتقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لابد أن يرتبط بالأمن الاقتصادى ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادى أو تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكوّنون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لاتنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين فى القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديوى J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتقون ــ على اختلاف فى الدرجة ــ على الخطوط الأساسية التي أشرنا اليها .

انهم جميعاً ــ وغيرهم معهم ــ يؤمنون ايماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التى تجعل الانسان يحقق ذاته ويُعبّر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه فى آن معاً .

★ ★ ★

والآن .. وفي أيامنا هذه تجتاح العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريراً فى اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد أنه ما من حضارة تعرض أساسها للشك العميق والرفض من الأجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً فى مستقبلها .

ان علامات تغير عميق فى البنيان الحضارى تحدث الآن ، ونوشك ان لا نحس بها لأننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض مع أنها دائمة الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذى يدب فى الكيان الحضارى القائم مع انه أمر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الرافضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العربي المعاصر

عبد الواحد لؤلؤة *

قبل بضعه سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى ومعى طليعة المشتغلين بالأدب والثقافة في بلادنا ، متخلفون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الآداب الغربية المعاصرة التى لا نعرف عنها الا القشور »(١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رأيه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلا حول الفارق الزمنى بين المشتغلين بالأدب والثقافة فى الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى فى الغرب فى الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخلو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفى مجال الأدب والفكر ؟ أليس لدينا من ثقافتنا وماضينا وتراثنا التليد ما يكفينا كفاية ذاتية ويفيض ؟ » وهذا التساؤل أن وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥ ، والذى راح الخطباء المصاقيع فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والغزو الفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ أزهرى جليل القدر هو المرحوم امين الخولى الذى ألقى لهم عصاه فاذا بها تلقف ما يأفكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » ويكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من فى الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى فى الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الأمر كذلك ، فلماذا نقنع « بالقشور » من الآداب الغربية المعاصرة ؟

---

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الأدب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد

(١) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (اكتوبر) ١٩٦٢ .

أليس الأدب صورة الانسان : فكره وقلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاستعمار؟ هل جاء الينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ أدبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه، أم تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

فى يوم انفصام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة احدى الكليات بجامعة اكسفورد، وكان زميلي يغمزني ان اخفف حماسي واخفض من صوتي ، مشيراً الى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قفاه ، ولكنني وجدت أذنيه أشبه بأذني ارنب ، مشدودتين الى فوق، وهو يسترق السمع .. « هذا يفهم عربي » ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : انه طالب اسرائيلي من أصل مصري يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القرية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر » . هه .. وما هذا الموضوع « الأنتيكة » وما هى فائدته العملية لاسرائيل التى اجتمع لها تكنية الغرب وراسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تساؤلي الساذج أكثر من اى وقت مضي.

انا لا ادعو الى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكنني اتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفذ الى صميم هذا الغرب من خلال فهم «انسانه» الذى هو خالق المسرح والنابالم معاً ؟ لماذا لانحاول أن نصل الى هذا الانسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الانسان الغربى « يحب » هذا الانسان الذى ينفخ صدره قائلاً : « أنا اسرائيلى » ان خمس سنوات فى أمريكا أقنعتني أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة. فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودى في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربى وسذاجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية فى أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب ان الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول الى الفكر الأوروبى ؟ لماذا ؟ ألأنهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا فى مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ ان معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد ان يتعامل مع ذلك الطرف، ومن جهة ثانية فانها ضرورة لافهام ذلك الطرف أننا موجودون ، فنسمعه صوتنا كما نستمع الى صوته ، هذا اذا أردنا لصوتنا أن يسمع.

واذا تجاوزنا عن النواحى العمليه أو ذات النفع المرحلى في حقبة من حقب التاريخ، فان من المسلم به أن الفكر لا يزدهر الا بالتلاقح ، وهذا اللقاح هو فى غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدى مفعولها فى نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذى يدخل الجسم البشرى فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربى عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والاغريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربى شكلاً ومضموناً منذ أبى نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربى ، والأدب احد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه. قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً الى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

من تلك الآداب بحصيلة هضمها ومثلها واخرجها شراباً سائغا للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وادباؤنا على اختلاف مشاربهم يتحدثون عن تأثر الأدب العربى بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسة « الديوان » فى مصر قد بلورت تأثر الشعر العربى بالشعر الانجليزى على الخصوص وفي حدود العشرين السنة الأخرة، وفي غضون الحرب العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جعلنا نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزى بالذات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا وترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من الشعراء والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة الى اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت** Thomas Stearns Eliot.

ترى ما الذى يمثله اليوت بالنسبه للشعر والنقد الذى كتب بالانجليزية وتداوله العالم العربى في حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟ ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربى عموماً وبالنسبة للشعر والنقد ؟ واذا توصلنا الى معرفة هذه الامور بالنسبة للغرب بقى علينا أن نتلمس مدى التأثير الذى وصل الينا ، ومتى ، وكيف ، والى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد لها مبرر وجود : ولكننا في العقدين الأخيرين من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات حول الموضوع ، تتفاوت فى قيمتها تعميماً وتخصيصاً . وفى عرض لما وصلت اليه يدى وجدت أن ثمة حاجه الى تقديم اليوت الى القارىء العربى بصورة فيها تركيز وشمول . فان أفلحت في ذلك فالخطوة الثانية هى تلمس تأثير هذا الشاعر الناقد على شعرنا العربى المعاصر وبخاصة في انتاج اثنين من أهم شعرائنا المعاصرين بنظرى وهما : بدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزى المعاصر عموماً عن ينبوعين : الأول هو الشعر الانجليزى في القرن السابع عشر (الميتافيزيقى) والثانى هو الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر (الرمزى) (٢) . لقد أخذ الشعر المعاصر عن الينبوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة التى تدفع القارىء الى تفكيك الأبيات لكى يفهم القصيدة . كما أخذ كذلك النزوع الى ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن الأمثلة على ذلك هى قصائد **جون دن** John Donne **وأندرو مارفل** Andrew Marvell ففى قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع بمنع الحزن » Valediction : Forbidding Mourning يقول الشاعر لحبيبته وهو يودعها مؤكداً عليها الا تحزن لفراقه :

كالرجال النقاة يفارقون الحياة بهدوء ،

ويهمسون لأرواحهم أن إذهبى ،

بينما بعض رفاقهم الحزانى يقولون ،

لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا :

كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة ،

دون اثارة سيول دموع أو عواصف حسرات .

انه تدنيس لأفراحنا

أن نخبر الآخرين عن حبنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول

(٢) للتوسع فى هذه الناحية يراجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ لعدد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثاني ـ ١٩٥٥) ص ٩٢ وما يليها .

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ،وسقط موضوع التعجب فيه »(٣) ولكن القارىء العربى الذى لا يعرف هذه القصيدة فى نصها الأصلى ويجد في ترجمتى لها غموضاً وعيوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها في الأصل أشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، ولنعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هى آخر ما تتوقع حبيبة أن تسمعمن حبيبها المضطر لفراقهما لحاجة تقتضيها أمور معاشية دنيوية . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المباغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وانه ينقل صورة الفراق بالموت لتعادل الفراق بالسفر . من المألوف أن يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارقها : لا تجزعى فلن يطول غيابى ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفترق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه التشبيه الذى يأتى بعنف في أول المقطع الثانى : « كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة » ونتساءل : لماذا ؟ ورأينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذى يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الافراط في الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ ثم تتبع سبعة مقاطع كلها تشابيه غريبة ومبررات أغرب ، نريد أن نقول ان روحينا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق تارة أشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رفيعاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقى « فرجال » الساق ذات الابرة ثابتة مكانها لا تتحرك ، والساق ذات القلم تدور حولها وهما تميلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . واذا بقيت الساق ذات الابرة (ثابتة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (تدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذى اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامتياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية التذوق اشبه بحل المعادلات الرياضية أو تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعا فعاليات ذهنية تنتهى بنوع من النشوة لدى القارىء ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقى) جرياً على تسمية الشاعر **جون درايدن** John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد استهوى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل اليوت نفسه الذى اهتم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحى الذى عاصر شكسبير وشغل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما الينبوع الثانى ، وهو الشعر الرمزى الذى طبع الشعر الفرنسي فى أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزى المعاصر صفتى الايجاز والبلوره مما جعل تفهم القارىء لهذا الشعر أبطأ واشق لأنه لا يعتمد عنصر المباشره والخطابة والتقرير بل عاد يتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « يبعث حالة ذهنية أقرب الى التدهشة الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذى قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميه Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

---

(٣) الحيوان : ج ١ ص ٧٥

(٤) توفيق صايغ ، المصدر السابق

من التصوير ، والحركة الصورية (الايماجزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكي المغترب في أوروبا ازرا پاوند Ezra Pound والى الشاعرة الأمريكية التي سبقته **اميلي ديكنسن** Emily Dickenson التي تميز شعرها بالتركيز الأنيق والرموز العنيفة . وكان پاوند بتعاليمه ونشاطه الفكري ، القوة الدافعة في حركة الايماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التى قام بها الأمريكيون في اوروبا وأمريكا . وقد بدات باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزاً محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » **لوليم كارلوس وليمز** (٥) :
William Carlos Williams

الكثير يعتمد
علـى
عربة يـد
حمـــراء
مزججة بمـاء
المطـــر
قرب الفـراخ
البيضـاء

في مثل هذا الجو الشعرى الذى ساد في أمريكا وأوروبا في أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتقود الحركة التعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعرى في القارتين وستبقى عنصراً مؤثراً لأحقاب عدة ، بعد ان تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

يقول الناقد الأمريكي ف . و . ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في **بلادنا فان الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست** Frost **واليوت** Eliot. ان الفرق بين الاتنين هو كون الأول شاعر « الانسان في الطبيعة » وكون الثاني شاعر « الانسان في قفر المدينة » . (٦)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية مزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجاره وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الاسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الأقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالي نيوانكلند عندمايكون في الجنوب الغربي (مزورى) ومن أهالي الجنوب الغربى عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث التقافى العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته،ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة. وبعد حصوله على درجتي الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في اكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالميه الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ اقام هذا الشاب الواسع الثقافة بقية حياته في انجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفى عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويدز) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « المقياس » Criterion ذات التأثير الأدبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بـدار (فيبـر) Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

---

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .

(٦) . Foerster & Falk, **American Poetry & Prose**, Boston (1960) p. 941.

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن أنه « ملكى في السياسة ، كلاسى في الأدب ، انكلو ـ كاثوليكى في الدين » وأفصح عن رفضه للقيم التى تعتنقها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية التجارية ، التى وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحى . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالى من السيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى التصوف المسيحى . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتجه نحو الايمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تشوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وتقدم ورفاه مادى .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Prufrock and Other Observations — واعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعرى الذى ميز الشعراء الميتافيزيقيين الانجليز فى القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوربيير Laforgue, Corbièrre وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة ارزا پاوند الذى يعترف اليوت بفضله كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » فى هذا العصر ، ويذكرنا باسلوب ويتمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل، يجد القارىء فيها نتفاً من الأغانى الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى اسفار التوراة وأشعار دانتى ومسرحيات شكسبير والأساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً فى القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداء الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع فى سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات أربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وانجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل فى الآداب فى السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمسرح الشعرى وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمسرح الشعرى الانجليزى فى القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل فى الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تصل فى أصالتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . واعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكلتاهما استعراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذى عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد أثر تأثيراً مباشراً فى انتاج معاصريه من الشعراء فى أمريكا وانجلترا أمثال سبنسر ، Spencer. وأودن Auden, وماكليش Macliesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

وغيرهم كثير ، فان آراءه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل أعمالاً ادبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « الغابة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في اعادة تفسير التراث وازاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . واضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، احب أن أستعرض مع القارىء شيئاً من القصائد التي أعتقد أن الالمام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثله اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وباشارات سريعة الى مسرحه الشعري ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقابلات أو الرسائل الى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) وللسبب ذاته لن أتعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، واخيراً « ليلى والمجنون » .

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مقدمات » Preludes (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الاسلوب في هذه القصيدة — اللحن هو مزيج من الاسلوب الرمزي والاسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بتشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى ، أو المقطع الأول من السمفونية. في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة » الاولى ، يجد القارىء نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيداً لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبق في حياة رجل أعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في أطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارىء الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » .

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في الممرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخّة عارمة تغلّف

---

(٧) صلاح عبد الصبور « حياتي في الشعر » دار العودة (بيروت) ١٩٦٩ .

البقايا المتسخة
من أوراق ذاوية حول قدميك
وجرائد من عرصات خاوية ،
الزخّات تصطفق
على ستائر مكسّرة وأغطية مداخن ،
وفى زاوية الشارع
حصان عربة وحيد ينفث البخار ويدق الأرض .
ثم تضاء المصابيح .

فى هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر اليوت المبكر يجمع بين الرمزية والصورية من حيث الاسلوب . والاسلوب الرمزى هنا يتجلى فى هذا « الايجاز والبلورة » فى الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » وأهوية تعصف بأوراق الشجر الذاوية والجرائد التي أصابها البلل فراحت تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهمي فيضرب «أغطية المداخن» وبين حصان العربة « الوحيد » الذى يقف على ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصابيح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعاً . ولكنّ هناك ترابطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنقل الى القارىء صورة « اللاشيء » و « الرتابة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون الى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو فى الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة لذيذة لاتتاح لهم الا فى المساء .

ولذا فأنت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الأماسي أشبه بأعقاب السجاير المحترقة ، والنهار ملىء بالدخان ، لأنه نهار عمل فى المصانع فى لندن ، أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الزخات التي تعصف بالنفايات والجرائد الملقاة من البيوت فى العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الاسلوب الصورى فهو فى الواقع أحد جوانب الاسلوب الرمزي لأن « الايماجية » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة «أعقاب محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة محسوسة شديدة النتوء . فأعقاب السجاير المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت فى حالة تحول الى دخان ينتهي رماده فى العقب . فالمساء هنا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، ناتيء ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورةً مبالغاً فى دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف فى تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذى تتركه هذه الصور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة فى هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان » هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء فى الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . وأقرب صورة الى وجود انسان فى هذه القصيدة هو البيت « من أوراق ذاوية حول قدميك » لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدلج فى هذا العتم؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربة وحيد ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وغياب الانسان حتى فى صورة الحوذى صاحب

العربة ، الذى ترك عربته على الناصية ،والتجأ الى ظل مبنى أو سقف قريب ، بنتظر أن يمر من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد . لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحيـاه وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم بعمل يغير من رتابة الوقوف والانتظار للذى يأتي ولا يأتـي . الكائن الحي هنـا ، حتى فى صورة الانسـان ، هو كائن « موجود » فحسب ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصوّر طلوع النهار الكئيب الذى يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام الثقال لعمال وكســبة يبكرون الى أعمالهم ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على قارعة الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، نجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدى

التي ترفع الستائر الكالحة

فى الالوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرهـا هؤلاء الناس الـذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا ارتباطاً دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو سبيل بين الميلاد والممات . . أية حياة موحشة هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس لها وجـوداً :

قذفتِ الدثارَ من السرير

بقيتِ مستلقيةً على قفاكِ ، وانتظرتِ

أهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر بطلوع الصباح ؟

أخذتكِ تهويمة ، ورحت ترقبين الليـل يكشف

الف صورة عفنة

تكونت منها روحك ،

كانت تتطافر نحو السقف .

ليس فى حياة هذه « الانسانة » أية متعة ، ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذى تعمله عند النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث

حللت لفائف الورق من شعرك ،

أو مسكت أسفل قدمين صفراوين

بين راحتي كفين متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة أعزب مُسن يبحث عن الارتواء فى شوارع خلفية ،

تطأها أقدام عنيدة

فى الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة ونشوف ليطفيء حرمانه . وفى آخر القصيدة نسمع صوت اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور فيقول لنا :

العوالم تدور مثل عجائز

يجمعن الحطب فى عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة «القرية المهجورة » فى قصيدة اوليفر كولد سـمث Oliver Goldsmith, المشهورة «The Deserted Village» حيـث لا نجد فى القـرية ، بعد أن هجـرها الشـباب والقادرون على العمل وراحوا الى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب لتتقي به برد الشتاء فى وحدتها وعجزها . ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز فى قصـيدة اليوت يبحثن عن الحطب فى أرض ليس فيها حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني هي صفات العالم الذى يصوره اليوت فى قصيدة « مقدمات » . وهذه الصور ــ الألحان تتكرر

بصورة متطورة فى قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة فى شعر اليوت المبكر هي « أغنية العاشق ج . الفريد بروفروك » The Love-Song of J. Alfred Prufrock (١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي فى الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده أحاديث ضحلة تدور حول أكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات فى الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصيلة والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع . مجتمع ليس بالحي ولا بالميت ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين عجيبة . يراقب هذا المجتمع واحد من أفراده ، أشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه فى الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده. تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة أكثر مما تحمل وان هو حاول أن يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، لكانت النتيجة المحتمة هي الغرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول أياً من هذه الامور بصورة مباشرة . بل انها تتبع اسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارىء . ويظهر هذا من البيت الأول فى القصيدة « لنذهبن اذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذى ينتشر فيغشى المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق فى تردده وعجزه المزرى .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن متشاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر فى تردد وتعثر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها اذا ما قورنت بانجازاته الفعلية فى مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من (جحيم) دانتي Dante, L'Inferno بلغتها الايطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو فى الهامش . وهذه بواكير الميزات التى يختص بها اسلوب اليوت الشعرى ، والذى سنلمسه بصورة أوضح فى قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين أن علينا الالمام بخير ما كتب من شعر ونثر فى القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا ان نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ أحسب أن ذلك هو الذى أراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية . تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت أن جوابي هو لامرىء يمكن أن يعود الى هذا العالم ، لكف هذا اللهيب عن الخفقان (أى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض أن ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ فى هذا الوادى ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دى مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي فى الجحيم بخطاياه فى الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب فى تعرية روحه أمام الملأ ، بل يفضل كتمان

---

(٨) Foerster & Falk المصدر السابق ، ص ٩٤٢ .

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، اذن ، أنت وأنا ،
عندما ينتشر المساء قبالة السماء
مثل مريض مخدر على منضدة ،
فلنذهبن،خلال تلك الدروب نصف المهجورة،
التراجعات المتمتمة
لليال قلقة فى فنادق رخيصة تؤجر لليلة
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب
وقشور المحار :
دروب تتلوى مثل مناقشة مملة
ذات هدف خبيث
لتؤدى بك الى سؤال غامر . . .
آه لا تسل « ما هو ؟ »
دعنا نروح ونؤدى زيارتنا

النسوة فى الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارىء فى «موضوع» هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي فى المقطع الرابع من « مقدمات » . انها حياة الأعزب المسن تصدمنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » فى المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدى بك الى سؤال غامر . . » ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لانه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو « حدث » سيجرى . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة والعبث فى محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن فى احدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى فى هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية فى الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر،لذا فهي حياة آنية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذى يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا فى هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذى يخيم على المدينة . ولذا فاذاكان الضباب يغلف كل شيء فى هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تحديد » فى الامور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الغامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « أنت » فى القصيدة تسأل « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا أيها الفرد فى هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت ان تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذى رغم تردده الطويل استطاع ان « يقرر » من قاتل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهماً » كأى واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر فى القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » اى ذات بروفروك الداخلية ، باسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، تجد

« البطل » يؤجل الجواب دائما ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي
ووقت كذلك لمئات الترددات .
ومئات النظرات والتغييرات .
قبل تناول الكعك والشاى .

النسوة فى الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت
للتساؤل،« هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟»

★ ★ ★

هل أجرؤ
أن اقلق الكون ؟
فى ظرف دقيقة ثمة وقت
لقرارات وتغييرات ، فى ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتهن جميعاً ، عرفتهن جميعاً :

عرفتهن فى كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقعنا لجلائل الأعمال التى تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » أجل بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة فى الصباح سجل فى حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج بروفروك فى سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها الفرد فى المجتمع موضوع الوصف وذلك سلسلة من الصور المعقدة المليئة بالاشارات الأدبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الاطلاق
ليس هذا هو ، على الاطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة فى محاولة التعبير التي تنتهى ثانية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الغنيمة بالاياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي أن أكونه
أنا أحد التابعين ، واحد يكفي
لبهرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،
ينصح الأمير ، اداة طيعة ولا شك .

وفى الختام يدرك بروفروك أنه قد أطال الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن ينجو بنفسه من اليم فان محاولته ستؤدى الى الغرق لا محالة .

لا جدوى اذن . هذا مايقوله اليوت فى هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور الحقيقية التي ترفده بنسغ الحياة القوية . وأين نجد نسغ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعوده الى التراث والايمان . وهذا ما سيقوله اليوت فى قصائده التالية فى « الأرض الخراب » على الأخص ، وفى قصائد الايمان التي تبعتها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت المبكرة هي «جيرونشن» Gerontion (١٩٢٠) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون) Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز) وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب

المناجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان ولذلك فقدم حرم من نعمة الله التي يرمز لها بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل الروحي فى العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة يصح أن تكون فردية وعامة فى آن معاً . وفى المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالباً ان يرى اشارة (معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أى قرب حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى التي تجلت فى ميلاد المسيح الطفل وسط عالم من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله فى طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد اهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالى يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر المتشابكة التى تواجهها الحقيقة فى عالم الجسد فاقدام الانسان واحجامه يقودانه معاً الى الخطأ والمتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ، خلاف من يحيط به ، لا يحاول دغدغة حواسه الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية فانية ولا تؤدى به الى ملكوت السماء . وخلافا لغيره فى مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة فى الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية حرمانه الحاضر ، ويبدى رغبة فى العودة الى الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ، فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع بصاع » Measure for Measure حيث نجد الدوق متنكراً بزى كاهن يقدم النصح لشاب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى بالمرارة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

أنت لا تملك شباباً أو شيخوخة
بل شيئاً يشبه اغفاءة بعد العشاء
تحلم بالاثنين

وهذه هى المرة الثالثة التى نجد فيها اليوت يختار « العجوز » كرمز غنى لعدد كبير من الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هأنذا ، رجل عجوز فى شهر جفاف ،
يقرأ لي صبي فى كتاب ، أنتظر المطر ،
لم اكن فى جحيم الوغى
ولا حاربت فى المطر اللاهب ،
ولا خضت حتى الركبة فى المستنقع الاجاج ،
رافعاً حسامي ،
بين لسعات الذباب ، حاربت .
بيتى بيت متهدم ،
واليهودي يقعى أمام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل عجوز
رأس بليد بين فياف عاصفة . .

فى الأبيات التي تجاوزتها وصف لليهودى مالك البيت الذى يسكنه المتحدث وهو « يهودى تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي انتورب وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ، وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

(٩) المصدر السابق ص ٩٤٥ .

امرأة كثيرة العطاس تأتي الى داره لتعد لـــه الطعام والشاي ، وتنظف المجاري المختنقة . ولا يخفى أن هـــذه جميعـــاً صـــور ملموســـة محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها علـى الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر » حتى الذي يملكه « نائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحـــاجة الـــى الايمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحواريون من النبيين أن يأتوا لهم باشارات هي المعجزات . والضيـــق الــذي يميـــز المتحـــدث . ومجتمعه في الأبيات السابقة هو الذي يدفع بــه أن يصيـــح :

الاشارات تفهم على أنها معجزات « نريد أن نـــرى اشـــــارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير قادرة على نطق كلمـــة ،

مغلفـــة بالظلمـــــات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » اللـــه التي ارسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة » أي المعجـــزة في ولادة المسيح من العـــذراء ، حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهـــذه اشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة » لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ، ونقرأ في انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفـــل المغلف بلفائف القماط » وقد ولد المســـيح في ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة بالمعجزات ترمـــز الى الحاجـــة للعـــــودة الى الايمان ، وهو الشـــيء الوحيد في نظر المتكلم الذي يمكن أن ينقذ من الوضع الذي يقاسي منه ومجتمعه على السواء . اذن :

بعـــد هذه المعـــرفة ، أي غفـــران ؟

أي غفران يُرتجى لفرد أو مجتمع « عرف »

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟ ثم يستطـــرد المتحـــدث في سرد بلايا حيـــاة الجسد و . . .

الرذائـــل غيـــر الطبيعيـــة

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة .

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحمـــلة بالغضـــب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكـــب الرذائـــل ونعدها بطولات . تأتي الجرائم الوقحة فاذا بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من « شجرة المعرفة » التي أثارت « غضب » الله كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصـــيان أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة الخـــير والشـــــر .

النمر يثب في السنة الجديدة . نحن الذين يلتهـــم . اعلـــم أخـــيراً .

أننـــا لم نصـــل الـــى نتيجـــة ، عنـــدما

أتجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

ســوف اقابلك حـــول هذه بصـــراحة .

أنا الذي كنت قريباً من قلبك ، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقـــدت البصر والشم ، والســـمع ، والمـــذاق ، واللمـــس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذي يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا اشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيـــامة والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمـــة

الله هي التى ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتى حـذرنا عنها فى « السنـة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد فى بيت مستأجـر » أى عندمـا أكون بلا جذور فى الايمان فاننا ، أنت وأنا ، لن نصل الى نتيجة فى الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف اقابلك حول هذه بصراحة » أى يوم الحساب سأعترف لك وها انا اعترف انني قـد « ابتعـدت » عنك . لقد فقـدت الحواس ، وما نفع الحواس فى الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة باعادة عزف اللحن الـرئيسى فى الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

افكار ذهن يابس فى فصـل جفـاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنـا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشن) المستعـارة العـابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت علـى الاطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسـهر القوم جرّاها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا اخالهم الا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وانا فى هذا البحث المحدود لن اتجرأ على القـول باني سأقدمها للقارىء العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكنى سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارىء الى صورة ارجو أن تكون متماسكة ، لكي ننتقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليـوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهرفى أعمال الشعراء العرب المعاصرين.

وهو أمر أترك تحديده للقارىء بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التى رسمتهـا لنفسي فى هذا البحث ، وأترك تخطيها للقارىء فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

فى « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعرى لدى اليوت ، وتجتمع فى القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التياستعرضناها فى القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٤٣٣) بيتاً ، وتقع فى خمسـة مقاطـع ، وفيهـا اشـارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكاتباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانيـة واللاتينية والايطالية والألمانية والفرنسـية والسانسكريتية . يترك اليوتهذه التضمينات بلغاتها الأصـلية . وتـرك ترجمتها للشراح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو انه ألحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشـفي الغليل لأنها تشير للقارىء فى أحسن الأحوال الى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهى تارة من أوفيد « المتحولات » وتارة من دانتي (الجحيم أو المطهر أو الفردوس) وتارة مـن بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارىء الذى لا يعرف غير الانجليزية هذه القصـيدة باشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهـوم الشـاعر لكلمة « التراث » التى أشار اليهـا فى مقالهالمشهور «التراث والموهبة الفردية»(١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجرى فى عروقه ، بل بجميـع الآداب الاوروبيـة منذ هوميروس ، ومعهـا جميع الأدب الذى كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلهـا فى حضور آني وتنتظم معبعضها فى الوقت ذاته. » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلفالمقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا فى « الملاحظات » مثـلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

---

(١٠) T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in **Selected Essays**, Faber 1960) p. 14.

رموزها هو من وحى كتاب الآنسة جسي.ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الغصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذى يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد فى كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين اسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكأس العشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها فى ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » الورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوسترس Sosostris (المقطع الاول البيت ٤٦) . ان تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب فى الوقت الحاضر .

وكما هي الحال فى « جيرونشن » فالشاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف ـ ضياع الدين ـ وبعلاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التى يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع اسطورة الملك السماك (وهو ملك عنين حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) اضافة الى أساطير خصوبة اخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فقوة الماء تقضى على القحل فى الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفى عملية الغرق ـ الموت بالماء ، وهو عنوان المقطع الرابع ـ نجد اتنين من هذه الرموز ينصهران فى رمز كبير واحد . وثمة رموز اخرى تتردد كثيراً هي الجذور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فان اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصا من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، اضافة الى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارىء العربى ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتى لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتذوقها . وانا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارىء الاوروبى الانجليزى بالذات فى النصف القرن الاخير . والعجيب فى الأمر أن اليوت نفسه يقول : « أنا شخصيا أرغب فى جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف: « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أى قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ (الشعرى) يتطلب قدراً فظيعاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء فى كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميت أو تمنع الاحساس الشعرى » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقاً كبيراً فى سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد فى عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة واربعون عاما على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال فى حيرة من

---

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٧ .

(١٢) C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

أمرها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الآن القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا ترتكز الى شيء ثابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يشحذ القارىء كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالايطالية الى الشاعر ازرا پاوند الذى يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن پاوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت انها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات پاوند . وقد اكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذى بتر پاوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذى لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التى يعانيها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التى تطور الرموز التى سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلا ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودلير ومطهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب . (١٦)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً

الليلكَ من الأرضِ الموات ، مازجاً

ذكرى بشهوة ، محركاً

جذوراً خاملة بغيثِ الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم ، اذ ليس المعروف عن الربيع أنه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في أول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفرى تشوسر Geoffery Chaucer (١٣٤٠–١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربرى» The Canterbury Tales ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة الى « الملك السماك » العنّين ، وحيث أعاد الحياة الى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « مارى » هو حديث الدوقة التى تتذكر أيامها السعيدة الغابرة أيام أمبراطورية النمسا التى لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لأنه يذكّر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الأبيات في نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائى غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من أنواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الأصيلة في تلك الأيام العصيبة .

---

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضع .

يا مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائي ،

تدفق جمهور عبر جسر لندن،جمهور غفير،

ما كنت أعلم أن الموت قد حصد متل هــذا العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً يبكر الى عمله كل صباح ويرقب جمــوع الموظفين والعمال تعبر جسر لندن الى أعمالها . يذكره المشهد بتعليق دانتي عندما رأى جمهوراً غفيراً من الناس في الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هــذا العــدد » فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ، وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة. ويرى جموع الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عــذاب الله شديد « فهم اناس أحياء أموات » . هذا هو الواقع الذي يدركه الشاعر ، ويعبر عنه ، ولكنــه يحس أن الآخريــن يريدون اخفاءه رياء ، لذا فهو يضمن بيت بودلير في الختام :

ايه أيها القارىء المرائي ـ يا شبيهي ـ يــا أخي .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج » A Game of Chess معوما يتبعه من اشارات الى اللعبة في هذا المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton (مــن القــرن الســابع عشر) بعنوان « نساء يَحذَرن نساء » Women Beware Women ففي الفصل الثاني نجد اماً تشــــاغل في لعبة شطرنج في غرفة ، بينما في الغرفة المجاورة نجد ابنتها تُغتصَب ففي اللحظة التي تفقد فيها الام الملك في لعبة الشطرنج ينجح الدوق في اغتصاب الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو شائع في مسرحيات القرن الســابع عشر يدل معناه على مغزى معين . فهو يعني (البيضاء أو النقية) وضياع النقاء بسبب الغفلة والعبث يزيد من شحنة الرمز وما يثيره من اشارات .

يبدأ هــذا المقطع بوصف البهرجــة المادية الزائفة التي تميز حياة العصر . وفيه اشارات الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التي تعبر عن أحد جوانب موضوع المعــاناة والتحول ـ الجمال من العنف والمعاناة أو الموت ـ وتؤدي الى المشهدين الختاميين ، حيث نجــد العقم الجنسي والعقلي في الحياة الحاضرة تعبيراً عن العقم الروحي في العالم الحديث . (١٧)

الأريكــة التي جلست عليها ، مثــل عرش مصردٌ ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرآة

ترتفع على قوائم تزينها عرائش الكروم

يُطل منها كيوبيد ذهبي

(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)

تُضاعفُ اللهيبَ من مشعل ذي سبع شموع

تعكس النور على منضدة بينما

ارتفع لالاقاته ألقُ مجوهراتها

من بين تضاعيف الديباج ينسكب في وفر عميم . .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة في الأبيات ١٩٩ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني من مسرحيــة شكسبير (أنتوني وكليوباترا) والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) Belladonna السيدة الجميلــة التي تسميهــا القصيــدة « سيدة المواقف » وهي احدى نساء الأرض الخراب ، وقد يسعنا تسميتهــا : « خضراء الدمن » التي حذر منها التراث العربي والشاعر هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكــة اسطورية كان خيلاؤها سبباً في خراب وطنها ، كما كان تصرف كليوباترا ســـبباً في ضــياع ملكها . الزيف المادي والتكالب عليه في العصر

---

(١٧) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٩ .

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربرى

الذى أرغمها بفلظة ، ومع ذلك بقى البلبل

يملأ جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقى العالم يتابع

الزقزقات الى الآذان القذرة .

والاشارة الى (فيلوميلا) مأخوذة من اوفيد (المتحولات) Ovid, **Metamorphoses** الجزء الرابع (٤١٢ وما بعد) حيث نقرأ وصفاً لاغتصاب (فيلوميلا) على يد تيريوس ملك ثريس King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها لكى لا تبوح بما حدث ، فأشفقت عليها الآلهة وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع فى وصف جوانب العقم والعبث فى الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اثنتين من نساء عوام لندن (كوكنى) جالستين فى خمارة . احداهما (ليل ، مصغر ليليان) بدأت تهرم وقد غاب زوجها (البرت) أربع سنوات فى الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نفر منها زوجها عندما يعود ، وله الحق فى البحث عن المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا الحديث السقيم صوت النادل فى الخمارة وهو يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع « طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو مشهد يذكرنا بجنون (أوفيليا) فى مسرحية هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ، البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها بالغناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » .

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التى يقول عنها اليوت انها لا تقل فى أهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر فى هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) والى شكسبير (العاصفة) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحي بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقديس اوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتغوص فى الضفة الرطبة . والريح

تعبر الأرض السمراء ، غير مسموعة ، الحوارى انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ من نشيدى .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجاير

أو شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف . الحوارى انصرفن .

النهر فى الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب ..) ولكنه اليوم يمتلىء ، بالقناني الفارغة وأوراق الشطائر .. لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

مـن الجمال والعطف التى تحياهـا العاملات والموظفات العزباوات فى مدينة وهم مثل لندن أوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الموظفة العزباء الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يراودها عن نفسها . ولا تمانع فى هذا المشهد الغرامى الذى لا يقل جفافاً عن الطعام الذى تتناوله من المعلبات . وينتهى المشهـد وكأن شيئاً لم يكن ، فتعود :

تتمشى خلال غرفتها نائية ، وحيدة ،

تملّس شعرها بحركة آلية من يدها ،

وتضع اسطوانة على الفرامفون .

يعقب هذاالمشهد الغرامى العقيم مشهد آخر بين الملكةاليزابيث الاولى واللورد روبرت ليسستر Robert Leicester فى زورق باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على أدنى المستويات ، يرسم الشاعر بها صوراً سريعة للحب العقيم فى العصر الحاضر . ثم نفاجأ بسطر من اعترافات القديس اوغسطين «وبعدهاجئت الى قرطاجنة» وهى المدينة الآثمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفى الحالين دعوة الى التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة والخوف والتفاهة التى سبقت أوصافها فى المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على احدى قصائد اليوت بالفرنسية « فى المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النـادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهـو فى السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقى الذى قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر من آثامه . وهذه الاشارة تشـتـرك مع اله الخصوبة فى الأساطير الوثنية الذى كانت ترمى صورة عنه فى الماء كرمز للخصوبة التي تعود بعودة الربيع .

المقطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب» عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said بعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم يعد بعد ، ولكن ثمة رعود على الجبال البعيدة . ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها أوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع أوصاف الموت والمحل التي تؤدى الى الحلم بالمطر الذى طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدى الى رفع اللعنة وهي : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التعويذة لم تتقبلها المجتمع بعـد . ويقف المتحدث الى جانب حقله الذى لا زال يعانى الجفاف ويفكر أن ينظم اموره على الأقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنـه يدرك صعـوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر

صخر ولا ماء والطريق المعفر

الطريق المتلوى صُعُداً فوق الجبال

وهى جبال من الصخر دون ماء

لو كان ثمة ماء لوقفنا وشربنا

بين الصخر لا يقدر المرء أن يقف ويفكر

ثم ينتهى المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر

سلام . سلام . سلام .

بعد أن فرغت مع القارىء من هذه الجولة فى شعر اليوت حتى وصل ذروته فى قصيدة « الأرض الخـراب » تبقى القصائـد التالية الطويلة التي تركز على موضوع الايمان . وأنا لم أتجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها أقـل أهمية مـن سابقاتهـا ، بل لأن القارىء الذى يستمرىء شعر اليـوت الى هـذا الحد ، لا تعود القصائد الاخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الاسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهي من الامور التي قد تشكل صعوبة

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأنا لا أعتقد أن بدراً وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر فى ما نشراه من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربى المعاصر ، وكم من اليوت ظهر فى أعمال الشاعر العربى المعاصر ، سواء من حيث الاسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبدأ ببدر شاكر السياب (١٩٢٦ — ١٩٦٤) لأنه اسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربى المعاصر أن بدراً بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد فى العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة فى الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة فى البلاد ، ثم الى انتماء سياسى ، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الذات ، ومن خلال الانسان العربي المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرتين فى الجامعة فى القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاعاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزى بصورة عامة فى شعر السياب فى هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها فى المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،
خفتت به الأصوات الا غمغمات العابرين
وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين
فى ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصورى ، حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحي بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريرى المألوف فى الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نتلمس السلسلة الجديدة من الصور ، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقتة :

الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزانى فى شحوب
مثل الضباب على الطريق
من كل حانوت عتبق
بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب
فى ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة فى نقل صورة الوحشة الى القارىء دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحش . وتنجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما تفعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفى « حفار القبور » نجد الاسلوب الصورى يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة فى الشعر العربي التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجرده فتنقل للقارىء صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تُطلب لذاتها بل انها اداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل يغيم ، كالحلم الكئيب ، على القبور ،
واهٍ ، كما ابتسم اليتامى ، أو كما بَهتتْ شموع
فى غيهب الذكرى يهوّم ظلهُن على دموع .
والمدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،
كالعاصفات السود ، كالأشباح فى بيت قديم ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفةٍ ظلماءَ فيه .

اما فى قصيدة « المومس العمياء » فاننا نجد بدراً يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة فى استعماله التضمين ، والافراط فى الرمز واستمعاله الاسطورة . وهنا كذلك نجد الاسلوب الصورى الذى اغرم به بدر ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذى يضعف الصورة أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون،الى القرارة . . مثل أغنية حزينة .

وتفتحت،كأزاهر الدفلى،مصابيح الطريق،

كعيون«ميدوزا» تَحجّر كل قلب بالضغينة،

وكأنها نُذرٌ تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كُتّاب « عرب واجانب » ، مع اشارات الى أساطير عديدة ، وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر فى هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارىء بنماذج اليوت السابقة، ولكنها تختلف عنها فى كونها تحاول أن تطوع اسلوب اليوت ليناسب القارىء العربي . فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارىء العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك الصورة . ولو ان بدراً فى قصائده المتأخرة ،فى أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط فى التشبيهات ، مما جعل صوره الشعرية أقرب الى الاسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها أسهل منالاً بهذا الصدد . نقرأ فى مجموعة « شناشيل ابنة الچلبي » (١٩٦٥) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يذندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

يُرجّع همسها السّعَف

وترتعش النجوم على صداه : يرنُ قيثار

باعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير او جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الافراط فيه فى شعر بدر ومعاصريه يرجع فى نظرى الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الاوروبي عموما وشعر اليوت بوجه خاص. لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات والتضمينات فى قصائد اليوت . وفى قصيدة « المومس العمياء » نجد بدراً يحاكي هذا الافراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي يشرح هذه الاشارات فى الهوامش . ليس هذا الشرح، الذى لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً فى كثير من الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارىء العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر أن يصل معناه الى أكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت فى أن يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدراً يكثر من الهوامش فى هذه القصيدة ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، أفروديت ، فاوست ، دافني ، يأجوج ومأجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلمه بدر من اليوت فى « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت اغنية حزينة من اوبرا فاغنر : Tristan und Isolde ونجد بدراً يقتبس اغنية شعبية حزينة فى هذه القصيدة هي « سلَيمة يا سلَيمة . . نامت عيون الناس، قلبي شينيمه ؟ » وكأن الشاعر أدرك أن وقع

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغمأن هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللغة ، فان الاقتباس يظل يوحي للقارىء بالأصل العامي ، الذى لم يكن بوسع الشاعر أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين فى هذه الناحية . أما اللغة العامية فقد وجدناها فى المقطع الثاني من « الأرض الخراب » فى حديث نساء عوام لندن فى الخمارة . وكذلك نجد بدراً يستعمل اللغة العامية فى حديث « المومس العمياء » ، التي تشترى الطيور من البائع الذى يختار لها طيراً، ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفى العامية العراقية يقال « خليني اشوف بايدى » عندما تشترى الفاكهة مثلاً وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتحدثة العمياء كل المناسبة :

ويمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل
حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .
خطواته العجلى،وصرخته الطويلة :«يا طيور
هذى الطيور ، فمن يقول تعال . . » . . .
وتحسَّستْهُ كأن باصرةً تهم ولا تدور
فى الراحتين وفى الأنامل وهي تعثر بالطيور
وتوسَّلته : « فدىً لعينك ـ خلّني بيدى أراها »

وفى « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالاسلوب الصورى ثانية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى غدا قريب الشبه بما دعاه اليوت « المعادل الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي » Objective Correlative . ان سلسلةً من الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى القارىء ، وهو الشعور الذى أحس به الشاعر فعبر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح
عليها سناً من غدٍ يلمح ؟
وأقدامها العارية
محار يصلصل فى ساقية .
لأذيالهم زفّة الشمألِ
سرت عبر حقلٍ من السنبلِ
وهسهسة الخبز فى يوم عيدِ
وغمغمة الأم باسم الوليدِ
تُناغيه فى يومه الأولِ .

ونجد فى هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع اشارة مقتضبة تشبه اشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يغازلها من الحديقة،وهي فى شرفتها تستعجله الذهاب لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها . ولكن بدراً لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول : شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقُبَّرة !
دعيني أقلْ انه البلبل
وان الذى لاح غير الصباح »
أتلك السفينُ التي تُعولُ
على مرفأ ناوحته الرياح ؟
تلوّحُ منها أكفُ الجنود
لألفِ كجولييت فوق الرصيف :
« وداعاً وداع الذى لا يعود »

نجد أن الشاعر قد نجح هنا فى أقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوى المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جولييت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التى تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر فى هذه القصيدة يقتبس عبارة من الشاعره الانجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell فى قصيدة أم ترثي طفلها « ان الأرض عجوز شاخت حتى لا نعلم بأن الصفار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر فى هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وآهات ثكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصفار
يضيقون بالحفره الباردة ؟
اذا استنزلوها وشط المزار
فمن يتبع الغيمة الشاردة
ويلهو بلفظ المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ اواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز اخصب فتراته التى تنتهي فى حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فأدخلته فى مرحلة التفجع ورثاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتداء بدر الى أهمية استعمال الاسطورة فى الشعر . (١٨) لقد وجد بدر فى أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون فى قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارىء تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة فى كتاب الاستاذ عبد الجبار البصرى . (١٩) ويجد قارىء هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه اسلوب اليوت فى « الأرض الخراب » فهنا نظام « المقاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاسارات الى الأساطير والشخصيات المشهورة فى كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير فى الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا فى حدود الوزن والقافية التى تتخذ سكل العمود الخليلى حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه فى الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير فى كثير من الأحيان . وأنا لا أجد فى ذلك كبير ضير ، ولنذكر أن الشعر الحديث الذى الف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ اغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الاطلاق .

فى فترة الخصب هذه نجد بدراً يفرط فى استعمال الأساطير والرموز ويكرر أغلبها فى نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده فى قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب ماؤه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب فى حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنه ، المكتبة العصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

ذكرت فى القرآن عن عرب الجاهلية ، واخرى من الف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات الشعبية العراقية التى ضمنتها مختلف قصائده ، هذا اضافة الى أساطير العراق والشرق القديمة التى وجدها الشاعر فى كتاب « الغصن الذهبي » لقد تعلم بدر من اسلوب اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فضاعت بذلك ميزات مهمة فى شعره ، ربما كان مضطراً للتضحية بها مؤقتاً ، علّها تثير فى القارىء رغبةً فى العودة الى القصيدة اكثر من مرة ، فان هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور لوجدناه فى ثلاث مجموعات بدأت أولاها عام ١٩٥٥ (الناس فى بلادى) ثم تلتها عام ١٩٦٢ (أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم بالمسرح الشعرى فنشر فى الخمس السنوات الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفى عام ١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياتى فى الشعر) لها أهمية كبيرة للباحث الذى يريد متابعة التطور الشعرى والثقافى لدى هذا الشاعر . فنحن نقرأ فى هذا الكتاب أن الشاعر تخرج فى الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من الاطلاع على شعر أليوت . « كانت معرفتي بأليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو قراءتي لبعض قصائده مثل « الأرض الخراب » و « اغنية حب ج . الفريد بروفروك » التى أحببتها وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١) ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت فى النقد وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية » ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة لآراء اليوت فى هذا المقال : « ان الميزة الحقيقية فى الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ، يستفيد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان باضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي سبقته ، وتظلله كله روح المسئولية عن البشر والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ، هو أهم الفصول التى يحدثنا فيها الشاعر عن مدى تأثره باليوت وقبوله بآرائه فى النقد والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر قصائده بنفسه فى هذا المجال . يقول صلاح : « حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت فى مطلع الشباب لم تستوقفني افكاره أول الأمر بقدر ما استوقفتني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ فى أوائل الخمسينات ، واستمر ، أى انه بدأ قبل أن يصدر الشاعر اولى مجموعاته الشعرية . ولذلك من المقبول أن نتلمس مدى تأثير اليوت شاعراً وناقداً فى المجموعات الشعرية الثلاث سابقة الذكر ، وخصوصاً فى استعمال اللغة ، واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين المسألتين علينا أن نتذكر أن الشاعر يكتب بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

---

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى المتوارث ، بل يعتمد فى موسيقاه على الأفكار والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ، يُعوّض عند البارعين من كتّابه ، عن موسيقى الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الأولين . واذا كان شعره المبكر يتميّز من حيث الشكل الخارجي بمحافظة بارعة على الأوزان والقوافى، فان فى شعره المكتوب بالعمود المطوّر ، وهو الغالب ، أمثلة غير قليلة من اضطراب الوزن . وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ، ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها أو يلقي اللوم على « الأغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي عناية خاصة فى سبيل عدم تكرار اغلاط الطبعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه مسألة أستوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن الشاعر يُظهر حساً موسيقياً مرهفاً من حيث ضبط الوزن فى القصائد التقليدية المبكرة . وهناك ظواهر تنويع الوزن فى القصيدة الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود المطوّر ، وهي ان كانت سهلة نسبياً فى النوع الأول ، فانها محفوفة بالمزالق فى الاسلوب الثاني . والسبب فى ذلك موسيقي سماعي . فان اسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة يكون قصير الأشطر عادة . ولذا فان التغيير فى وزنه الأساسي يجعل الوزن الدخيل نشازاً على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجد المرء أمثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس فى بلادى) نقرأ قصيدة بعنوان « أبي » :

انه مات

انه مات وجفّت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارىء أن ينظر الى الأشطر الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ » وكيف تجف الرحلة ؟هل هي رطبة ؟ هل رحلة العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف نقطع وزن الشطر الخامس « حين غاب لهيب المدفأة » هل ان هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب المدفأة » واذا كان العمر قبل قليل رطباً مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق مثلاً او مدفأة نفط ، فى الحالين « غير رطبة » وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض مدّ الهمزة مع « المدفأة ؟ » لا يفيقنا من هذه الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى الموت فأعوى » من سمع بالذئب يعوى عند رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفى قصيدة « أطلال » نجد جواً حزيناً نتوقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

(٢٤) مجلة الآداب ، العدد ٦ (١٩٥٥) ص ٦٦ .

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « أطلال أطلال » لأنه سريع التغير :

اطلال أطلال
يمشي بها النسيان
في كفه أكفان
لكل ذكرى قبر
وبينها قبري
ثم نقرأ : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الرويّ . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزها « شنق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الاولى (٢٥) ، والحق أن تطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاءوا بالشاي والنعل المرتوق » . ونجد الشاعر يلتمس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرىء القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها
وشحم كهداب الدمقس المفتل ..
ترى بعر الآرام في عرصاتها
وقيعانها وكأنه حب فلفل »

ولكن الحجة هنا قد تستعمل للرد على من يريد أن نكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امروء القيس رغم عدم شاعرية « بعر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة أكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللغة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلحظ هذا في « مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايريسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذى انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعه أن يرى الناس جميعاً رغم عماه . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تفلح في اعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يغنيان تجربة القارىء. ولكن الملاحظ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب،ان صلاح عبدالصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

---

(٢٥) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ص ٩٢ ــ ٩٤ .

اليوت أو المتحدثين عنه . نقرأ فى « التسيء الحزين » :

لعله النـدم
فأنت لو دفنت جثة بأرض
لأورقت جذورها وأينعت ثمـار
ثقيلة القـدم ...

وهذه أصداء واضحة فى الأبيات الأخيرة من المقطع الأول فى « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسـى
الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة
وأغرق الشطآنَ بالسكينة
أصداء أخرى من «بروفروك» و «مقدمات»

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حداً ملحوظاً عند صلاح فى قصيدة من المجموعة الاولى « اغنية حب » حيث نكاد نرى صورة اخرى من كلمات « نشيد الانشاد الذى لسليمان » فى العهد القديم :

وجه حبيبى خيمة من نـور
شعر حبيبي حقل حنطة
خدا حبيبي فلقتا رُمَّـان
جيد حبيبي مقلع من الرخام
نهدا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحي بالوزن أحياناً كما فى قصيدة « أحبك » مِنْ (أقول لكم) حيث نجد الوزن مختـلاً الى درجـة مؤذيـة :

لا ..
لا تنطق الكلمة
دعها بجوف الصدر منبهمة
دعها مفمفمة على الحلق
دعها ممزقة على التشدق
دعها مقطعة الأوصال مرمية
لا تجمع الكلمة
لا تلق نبض الروح فى كَلِمة .

وحتى فى الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجـد الكلمة فى أول القصيدة مهملة التشكيل مما قد يجعل المرء يقرأها بمايشبه العامية المصريـة (بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مـع (منبهمة) الا اذا قرأناها عامية كذلك . ولكن لماذا نجد آخر (كلمة) فى المقطع السابق مشكلة؟ وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن النشاز المتغير دونما سبب المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣ ـ الحرية والموت :

واوجـز كي أحدثكم
عن الموتى بقايانـا
قضـى فضـى ...
لكنـه انتفضـا
ذات مساء مظلم وصعَّدا
أنفاسه وقضقضـا
وانشرخت قارورة طلسمها ما رصدا
وعن سرير امه واخته صعدا
الى السماء ركضـا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قضى قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

العجيب أن بعض الكتاب قد تحمس لشعر صلاح وأضفى عليه أوصافاً من المدح قد ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح واليوت ويقول ان أولى قصائد (الناس فى بلادى) هي « جماع تجربة الشاعر فى الحب والضياع والذكريات ، وهي صورة مصغرة لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارىء معي أن هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس لا داعي له . صحيح أن هناك أصداء من المقطع الأول فى « الأرض الخراب » « أخذني للتزلج . . فى الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك فى « رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنت ياصديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال فى قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة فى الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد » هذه التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح « وانالست أميراً لا ولست المضحك المراح فى قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول ان الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحري بنا أن نصدقه وهو يحدثنا فى (أقول لكم) ١ — من أنا :

واعلم أنكم كرماء

وأنكم ستغتفرون لي التقصير .. ما كنت أبا الطيّب

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب

لأني لو قعدت بمحبس لقضيت من سغب

ولست انا الأمير يعيش فى مصر بحضن النيل يناغيه مغنيه

وملعقة من الذهب الصريح تطل من فيه

ولكنى تعذبت لكي اعرف معنى الحرف

ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف

ولكني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك فى حوزتي المعنى مع المبنى

لكي اسمعكم صوتي فى مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمعرى وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضرورى ان ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوق» ثم نعتذر عنه ؟ وكم من القراء « كرماء » ويستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر عاما ويزيد ؟ لا بأس ، فالشاعر يقول فى المقطع الثاني من القصيدة :

٢ — الحب :

ولكني انسان فقير الجيب والفطنة

ومثل الناس ابحث عن طعامي فى فجاج الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

---

(٢٦) عبد الله الشفقي ، « الناس فى بلادى » مجله الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٣٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس فى بلادى والتحرر الشعرى » مجلة الآداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

انا فتى لا يعرف القليل

انا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أيَّان الغفران ؟ » يقول اليوت . ويقول كذلك « ان أهم ما يجب على الشـــعراء أن يفعلوه هو أن يكتبـــوا أقل ما يمكن » (٢٨) .

فى العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي : « واني لو اتيح لي أن أعود الى ١٩٤٩ اذن لأحرقتها هي الاخـــرى بالرغم من أنها نالت شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان يشير الى شعره السابق فى « ملائكة وشياطين» بعد أن أحرق شـــعره الأول عـــام ١٩٤٦ . وبالرغم من أن البياتي قال هذا فى فترة انتماء سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يفرِّط بها فان ذلك يعني انه ادرك سعة البون بينها وبين ما يريد لها أن تكون . فهـــل يستطيع صلاح عبد الصبور أن يفرط ببعض قصائده ويتمنى لو أحرقهـــا ، ليبقى لنا من أعمالـــه الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب فى كشف افريقيا

جمال زكريا *

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم فى العالم الغربى فى مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم فى مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى أنها كتبت فى عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة فى نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم فى البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحارى وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ، فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الافريقية الا فى أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادى ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الاوروبيين من يتعمدون تجاهل المؤثرات العربية فى افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

---

* دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربى وتاريخ شرق افريقيا فى العصر الحديث ، وله فى ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكى : المراجع العربية للتاريخ الاسلامى فى غرب افريقيا ـ راجع محاضرات الموسم الثقافى للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

ترجم الى اللغــات الاوروبية المختلفة . كمــا اعترف الكثيرون مــن رواد حركــة الكشف والارتياد الاوروبى بالدور الذى قام به العرب فى التعرف على أجزاء القارة الافريقية وسبقهم فى ذلك ، بل ان الكثير من أولئك الرحالــة قرأوا بامعان ما كتبه العرب عن المناطق التى ارتادوها وأفادوا منها فى رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراســات الافريقية من عُنى بابراز فضل المدونات العربية فى تعرف اوروبا على القــاره الافريقيــة . اذ أدرك العلماء الاوروبيون منذ وطد الاستعمار أقدامه فى افريقيا أهميــة التراث العــربى الافــريقى فنقلوا الكثير مــن المخطوطــات الى مكتبــات بلادهم . وتوجد فى مكتبة المتحف البريطانى بلندن والمكتبة الاهلية Bibliothegue Nationale فى بــاريس والاســكوريــال Esqurial فى مدريد وغيرها من المكتبات الاوروبية مئات مــن المخطوطــات والمصنفــات العربيــة دأب المستشرقون على ترجمتهــا الى لغاتهم كمــا أسهمت فى نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الاوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر مــن هؤلاء رينيه باسيه passet ودى لارونسير Ronciere

ودى لافــوس وبوفيل Bovill وغيرهــم كثيرون .

افريقيا فى المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نتعرف فى ذلك الصدد بالمصنفات العربية التى عُنيت بتسجيل معلومات عن بعض أجزاء القارة الافريقيــة ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفهــا الزمنى منذ القرن التاسع الميلادى حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخــذه المستشرقون على هذه المصنفات مــن قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض أجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات ــ فى تقديرنا ــ ذات أهمية بالغة ، ويكفى أن نقول انها حاولت القاء الضوء علــى بعض المناطق الافريقية فى الوقت الذى لم تذكر فيه المصادر الاوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطــة التى وردت فى رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق فى أواخر القرن الثالث عشر الميلادى اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب فى مادتهم على المعلومات التى سجلها الرحالة والتجار عــن المناطق التي زاروها بالاضافة الى ما أقدم عليه العرب مــن ترجمــة كتب اليونان والرومــان واضافتهم الى ذلك ما عرفوه باسفارهم الكثيرة. وكان لاتساع الدولة الاسلامية أثر واضح فى وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممــالك التى تضمنتهــا ، هــذا بالاضافة الــى أن كثيراً مــن امــراء المســلمين قــد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من امــراء الممالك الاسلامية مما أدى فى بعض الأحيــان الى القيــام برحلات الى أصــقاع بعيدة ، كما لا ينبغى أن نغفل أيضــا رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيريــن مــن العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجارى العربى الذى امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة فى تحصيل العلم فى وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة أخبار الرحلات التى قام بها العرب فى افريقيا فهى أقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

(٢) C F. Travels of **Marco polo** ; Trans by A. Ricci, pp. 341 – 345.

(٣) **زكى محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٤/٥ .**

أجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم فى مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تقويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل الينا شىء من تآليف أصحابها انفسهم . ولعل الفرازى والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادى . فقد كان الفرازى أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وبعه الخوارزمى الذى حدد حدود تلك المملكة فى عام ٨٣٣م فى خريطته التى نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربى وعن الحملات العربية التى وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبى بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربى . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للسواحل الشرقية من افريقيا والموانىء المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة فى المحيط الهندى مما جعلها أقرب ما تكون الى أدب المغامرات أو القصص البحرى . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك فىنسبة هذه القصص اليه الى أن اكد المستشرق الفرنسى جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر ان كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة رينو Reinaud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها فى السنوات الأخيرة (٤) .

وفى أواخر القرن التاسع الميلادى يبرز امامنا « ابن خرداذبه » ويقرر المستشرق السوفيتى كراتشكوفسكى أن جميع مؤلفاته وأشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من أسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها فى المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو فى من كتاباته عن افريقيا . وفى أوائل القرن العاشر الميلادى يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفى تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات أبى زيد السيرافى (٨٧٧/٩١٥م) الذى كان يعاصر المسعودى ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودى رحلاته . ولم يكن أبو زيد — وينسب الى سيراف على الساحل الشرقى للخليج العربى — رحالة أو جواب آفاق ، وانما كان مؤلفاً اقتصر علىجمع وتدوين قصص التاجر سليمان واضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرقى افريقيابصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحرى ولقصص ألف ليلة وليلة التى كانت تتجمع فى ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلكالجهات ،بل انه

---

(٤) كراتشكوفسكى (اغناطيوس) — تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين — نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ — نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد فى ماليندہ بشرقى افريقيا صخرة كبيرة لايزال الأهلى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا فى القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا فى الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشارا كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية فى معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الاخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب فى نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقى افريقيا بصحبة بحارة من عمان وسيراف من ميناء صحار فى بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل فى فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يمدنا بمعلومات عنها وانما أطنب فى وصفه لشعوب الزنج فذكر أنهم يعيشون فى اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب فى المنطقة المتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو أن المسعودى وصل الى أقصى منطقة فى الجنوب وصل اليها العرب فقد ذكر أنه وصل الى أقاصى بلاد الزنج واليها تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم فى أسافل بحر الزنج ، كما ذكر أن أقاصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه فى شرقى افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى أرض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا أنفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج أو ذهب أو رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين ثابروا فى سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكا سموه وقليمن . ولعل المسعودى يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات فى أواسط افريقيا . وقد أشاد المسعودى بمهارة الزنوج فى أشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرصون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلغاء فى أحاديثهم (١١) . وركز المسعودى فى رحلاته فى شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

---

(٧) انظر عن الرحلات العربية فى المحيط الهندى :

Reinaud, **Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine**; 2 tomes Paris 1845.

(٨) Freeman-Grenville : **The Mediveal History of the Coast of Tanganyka** p. 40. Berlin 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الأدب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ١ ص ٣٢٣/٣٢٨ نشر دار الرجاء ــ القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٢٣/٣٣٤ .

انها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين فى تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال ان المسلمين تغلبوا على هذه الجزيرة فى بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة – الى شرقى افريقيا – ولا نجد تفسيراً لذلك الا أن يكون المسعودى قد تجاوز عده سنوات فى تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهى كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى أثار الجدل بين بعض الباحثين هو أية جزيرة كان يعنيها المسعودى بجزيرة قنبلو ، حقيقة ان المسعودى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفى راى المستشرق الفرنسى رينو أن جزيرة مدغشقر هى الجزيرة المقصودة ، اذ أن التحديدات الجغرافية التى أوردها المسعودى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدثنا المسعودى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذا صح ان تكون قنبلو هى جزيرة مدغشقر . أما القبطان جيان Guillain فيميل الى اعتبار قنبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهى جزيرة ياقوت أو الانجزيجة كما كانت تعرف فى ذلك الحين وان كانت التحديدات التى أوردها المسعودى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده أنها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان اذ انها فى الواقع تقع الى مسافة أبعد من ذلك (١٣) ، كما اننا لا نستطيع أن نذهب الى اعتبار قنبلو احدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة اخرى بالتحديدات التى أوردها المسعودى بالنسبة لموقع جزيرة قنبلو والتى اكد فيها أنها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملامسة للساحل . أما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قنبلو احدى الجزر التى تقع فى الجنوب الغربى للمحيط الهندى (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قنبلو هى المقصودة بجزيرة مدغشقر الا أننا لا نميل الى الاخذ برأيه مفضلين الأخذ برأى جيان فى أن تكون قنبلو هى احدى جزر القمر اذ أنه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها فى وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الأسف أن المسعودى لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أوفى وانما اكتفى بذكر ما تواترد اليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر المسعودى صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك فى أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية المسعودى ربما تكون أكثر جلاءً لو ان مصنفاته الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن أباده الحدثان الذى يقال انه كان يقع فى ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت فى بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من أهمية

---

(١٢) Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ – القاهرة ١٩٢٧ .

(١٤) Ferrand, **Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes** .. Tome I P. 35 FF paris 1913.

(١٥) Freeman-grenville: op. cit. p. 40

كتابات المسعودى سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو فى تأثيرها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة فى تآليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الاشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفتة للنظر (١٧) .

وفى القرن العاشر أيضاً تمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . وللاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد فى وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة ، وقد عنى فى كتابه الثانى بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربى التى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشىء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . اما ابن حوقل البغدادى فقد اهتم بدوره بالاشارة الى بعض الأقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ، والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافى فجاء أشبه بمصنف جغرافى لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة فى هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظه يتدفق تجاه الشرق فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بانه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر أنهار الاسلام. والثابت أن ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية فى غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التى تقطنها الشعوب السوداء فى كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعى للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شىء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدما فى افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففى خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجدابية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التى وصفها بانها أغنى ممالك العالم لما فى أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعى الدينى الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

---

(١٦) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٨/٣٧ .

(١٧) Bovill, **The Golden Trade of the Moors** p. 61, London, 1968

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٤ طبعة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

(١٩) Bovill, op. it. pp. 61-62.

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

أشد سواداً من الأحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما نعرض للحبشة التى ذكر أن أهلها نصارى يقترب لونهم من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المبانى ومساحة كبيرة من الأراضى الزراعية وان جلود النمور وغيرها من الجلود التى تشترى من اليمن تأتى من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التى وصفها بانها أوسع من الحبشة يجرى فيها نيل مصر الى أن يخرج منها الى ارض الزنج ثم يتجاوزها الى برارى تتعذر مسالكها ، وهى بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحى علوة وفى أعلاها نهر يجرى من الشرق نعرف بأور وهو يصب فى نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التى عنيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافى محمد الأندلسى (٩٧٣م) ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التى اعتمدها البكرى فى وضع مصنفة الفريد « المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا فى أواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصرى وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً فى الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل الينا الا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بانه عُنى عناية خاصة بوصف أقاليم السودان الغربى (٢١) .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى وقبل أن نصل الى مصنف الادريسى، وهو من المصنفات العربية الهامة التى عنيت بافريقيا ، لا نجد سوى البيرونى فى كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد فى هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجارى الذى كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربى من المحيط الهندى الذى أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن فى الشمال الى سفاليه الزنج فى الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوبا ، أما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذى أسموه فى بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك فى أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت الينا أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي فى القرن الثاني عشر الميلادى فى وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي أقام فى صقلية فى الفترة من ١١٠٠ – ١١٦٦ م فى بلاط الملك روجر الثاني Roger II. أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصرى الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله فى خدمة أمير كافر خاصة وأن الوقت كان زمن حروب صليبية، ولا شك فى انه لعدم موافقة بني قومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة فى جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

---

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى – الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ٢٤٩ .

(٢٣) Bovill, op. cit., pp. 621-63.

بكتاب روجر وأسماه نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (٢٤) . وقد أخذ الادريسى الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل اليها بنفسه فى منطقة الشمال الافريقي على وجه التحديد . كذلك تحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان أهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا أنها تعد اولى المصادر التى تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجارتها مع سفاليه ومالينده التي وصفها بالازدهار . وما يستلفت النظر أن الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودى ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأتى بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب فى خلالها متسعة اتساعاً كبيراً ، على أنه لم يعن بتجاره العرب فى الذهب والعاج والرقيق لأن هذه التجارة كانت معروفة فى العالم العربي التجارى وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحلة المسعودى فى السنوات الاولى من القرن العاشر الى كتابات الادريسي فى النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادى ، فمالينده التى لم تحظ من المسعودى حتى بذكر اسمها اصبحت فى زمن الادريسي « مدينة الزنج » يحدثنا الادريسي عنها فيقول ان الزنوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون فى المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارةالحديد أيضاً مما يدل علىالصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من يفد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع فى الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق افريقيا ومما يستلفت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الادريسي لاتزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه ومالينده ومنبسة،وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولاتزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب(٢٥).

ولم يقتصر الادريسي عند حد الاشارة الى أقاليم شرق أفريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب أفريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردى مصنفاً بعنوان « فريده العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل عن المسعودى وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من رأس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودى ما أورده عن بلاد واق الواق وعجب لكثرة ما بها من ذهب حتى ان الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واكابرهم يصنعون منه «لِبَناً» يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة نضطرنا الى التوقف عندها سوى معجم ياقوت الحموى المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف ياقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يشتغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمه لمعجمه وان كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

(٢٤) انظر مادة الادريسي فى دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٥) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة (مترجم) ـ بيروت ١٩٦١ .

(٢٦) عبد الرحمن زكى : المراجع العربية للتاريخ الاسلامى في غرب افريقيا ص ١٤ .

(٢٧) راجع ابن الوردى : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذى فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التى وضعها العرب في هذا الموضوع ، ويوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مـدن شرق أفريقيا كمقديشيو وحب وكلوة ، ولعل ياقوت أول من أشار الى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم اذ اسماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب .. هؤلاء سود يشبهون الزنوج .. جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفى تعريفه بمقديشيو ذكر انها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج. كما تحدث عن مدينة الجب وكلوة وسفاليه وان كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة، فقد ذكر عن الجب انها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكلوه موضع بأرض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً عن الجهات الاخرى التى تقع على ساحل شرق افريقيا اكثر مما أورده الادريسي ومع ذلك فان ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو انه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون الى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد اطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها وعن غنى سواحلها بالعنبر وانه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك نعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبره في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في أقصي جنوب المغرب كما تحدث عن التبر فذكر انها من بلاد السودان واليها ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٣٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادى يطالعنا ابن سعيد الحموى (١٢٨٦ م) الذى درس جغرافية بطلميوس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الادريسي نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (٣١) ، بها تعريفات عن مدن شرق افريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٣٢) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤسف ان كتابات ابن سعيد لم تصل الينا كاملة ولكن اذا قسناها بالاشارات التى وردت عنها فى أبى الفدا وابن خلدون وغيرهما فان فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٣٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربيا يدعى « ابن فاطمة » دار حول افريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

(٢٨) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٥/١٦ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هـذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الادريسي بضم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها اما ابن الوردى واليعقوبى فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو ان العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وان كان هناك من يعتقد انهم كانوا يعنون بها احدى جزر القمر خاصة. وان وصف الادريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٦١/١٦٢ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

(٣١) انظر ابن سعيد فى المجلد الثانى من فيران ص ٣١٦ وما بعدها .. Relation des voyages

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٣٨ .

(٣٣) Bovill, op. cit. p. 65.

السنغال والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جزيرة مدغسقر الى حد كبير مثل كونها طويلة عريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوما ، وأنها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد يسترعى انتباهنا مصنف جديد فى تخطيط البلدان لزكريا بن محمد المعروف بالقزويني ويتضمن بعض المعلومات المفيدة عن افريقيا وان كان يلاحظ اعتماده على المسعودى فيما نقله عن زنوج شرق أفريقيا . اما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها الى أرض البربر وجنوبها الى البرارى وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٣٤) وفي تقويم البلدان لأبى الفدا اشارات عن ممالك السودان الغربي على أن أكثر ما أوضحه ابو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال انه سمع بهذا ولا يكاد يصدقه (٣٥) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا ان العرب عرفوا مناطق فى افريقيا لم يصل اليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب افريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمرى وابن بطوطة ثم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمرى يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي اذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولأقاليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وأقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمرى مادته من اناس عاشوا فى تلك البلاد وعرفوا أخبارها ومن أهالي مالي انفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٣٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب افريقيا والظروف التى تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى اذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويه أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وان كان قد دون شيئاً فلا ريب فى أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملى رحلاته من الذاكرة (٣٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فان ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بافاضة عن الامارات الاسلامية فى شرق افريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هى مقديشيو وكلوه وممبسة (٣٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذى وصل فيه ابن بطوطة الى ساحل شرق افريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي الى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجرى العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادى الى شرق افريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببنى جلدتهم على

---

(٣٤) زكريا القزوينى : آثار البلاد واخبار العباد ص ٢٤٠ طبعة بيروت .

(٣٥) انظر كتابات ابى الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44
وكذلك جيان ـ وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٧٣ .

(٣٦) العمرى ـ مسالك الابصار في مسالك الامصار ـ وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٣٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية .

(٣٨) ابن بطوطه : تحفة النظار في عجائب الافطار وغرائب الأمصار ـ جـ ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

الساحل الشرقي من افريقيا وجاءوا بدم جديد ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم الباهرة التى فتنت ابن بطوطة حين جاء الاقليم فحدثه عن كلوه مثلا يوحى بأنها كانت من أجمل البقاع وأكثرها بهاء، وكذلك يعطي في حديثه عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعات مترفة غنية (٣٩) ولابن بطوطة رحلات اخرى فى السودان الغربي حيث سافر الى بعض هذه الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذى اوفده في مهمة الى هذه البلاد لانعرف تفاصيلها. وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم الى جماعة من التجار اذ كانت العلاقات التجارية متصلة بين بلاد المغرب وأقاليم السودان الغربي ووصل الى بعض الممالك التى وصفها وصفاً شيقاً كايو لاتن ومالى كما وصل الى نهر النيجر ولكنه ظنه نهر النيل وقد ذكر عنه انه ينحدر من كارسخو الى بلدة كابرة فزاغة ثم الى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر الى بلاد النوبة ودنقلة. (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة الى بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م) فقد كان من الرواد الاول الذين جابوا الآفاق المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد ذكر المستشرق شتين محرر مادة ابن بطوطه في دائرة المعارف الاسلامية أن المعلومات الصحيحة التى أوردها ابن بطوطة عن غرب افريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التى أنى بها ليون الافريقي في القرن السادس عشر ، هذا على الرغم من ان رحلات ابن بطوطة قد شغلت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عنى به من الاشارة الى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد التى زارها واليه يرجع الفضل فى تعريفنا بغرب أفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى معلومات دقيقة وللمرة الاولى عن قبائل الطوارق في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن الخامس عشر فقد أمدنا القلقشندى بصوره حية عن مجتمع مالي كما أوضح الصلات التى كانت تربط بعض ممالك السودان الغربى بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر تجدب المصنفات العربية العامة التى تعرضت لافريقيا ، تلك المصنفات التى أمدتنا بمعلومات هامة من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر الميلادى . وهي الفترة التى يمكن أن نسميها بالعهد الاسلامى ، اذ كان المسلمون في خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق التى كان لهم فيها النفوذ على أطرافها والسيطرة على تجارتها . وينبغى الا نغفل الاشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن افريقيا الى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو سبيلهم الى ذلك اذ كانت فريضة الحج من اهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام وكان الكثير من اولئك الحجاج يستخدمون الطريق البرى من المغرب الى تونس ومنها الى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب علماء من هؤلاء عند عودتهم الى بلادهم على الكتابة عن الطرق التى سلكوها والأحداث التى صادفوها املاً في أن ينتفع آخرون بتجاربهم،

---

(٣٩) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية فى افريقيا ـ القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٣ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦٤/١٧١ .

(٤٢) القلقشندى : صبح الاعشى ج ٥ ص ٢٨٤/٣٠١ .

ويبرز من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادى، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الأحمر . وان كان مايؤخذ عليه انه لم يضف جديداً للمناطق التى زارها وفيما يبدوانه لم يهتم بالناحية الجغرافية قدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادى يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي فى كتابه «المغرب في حلى المغرب» وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدرى الذى اهتم في رحلته فى شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التى مر بها . وقد قام برحلته من المغرب الاقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي ماراً بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفى القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوى الذى غادر الاندلس(١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودوّن اخبار رحلته في كتاب أسماه « تاج المفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء ابو محمد عبد الله التيجانى الذى قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل أخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجانى من أول المصنفات التى أمدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقى فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التى أفرد لها وصفاً ممتعاً ثم تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر سترعى انتباهنا رحلات أبوسالم العياش التى قام بها قاصداً الحج الى مكة وتضمنت وصفاً مفيداً لمدن الشمال الافريقي التى مر بها كتونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل أن نختتم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الاشارة هنا الى العمل الذى نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « اطلس افريقيا ومصر الجغرافى » **Monumenta Catographica Africae et Aeygpti** وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » **La Dècouverte de L' Afrique au Moyen Age** — 1925 .

ومن المفيد أن نذكر أيضا أن المعلومات التى وردت عن أفريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وانما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر أن في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة ثبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

---

(٤٣) ابو محمد عبد الله التيجانى : انظر رحلة التيجانى التى قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي ـ تقديم حسن عبد الوهاب ـ المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ ابو سالم العياشي في مجلدين ـ ج ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا(٤٥) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحلية التى في حوزتها . (٤٦)

والأمر الذى نؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسـين . (٤٧)

★ ★ ★

هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التى عنيت بالاشارة الى بعض المناطق الافريقية وهى كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن أن نطلق عليها مفاتيح القـارة الافريقية وهى : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوبا ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخليـة القارة الافريقية فمن طريق الساحل لشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى أواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا فى طريقها الى ممالك السودان الغربى ؛ كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيـد الاشارة الى أن تلك المراكز بذاتها هي التـى اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغـل الى داخليـة القـارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التى قدمها لهم الأدلاء الذين جابوا هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب أن نتعرف على الجهود التى بذلها العـرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسـنعنى بذكر هذه الجهود فى مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن أن نطلق عليهـا العصر الاسلامي وقد بدات منذ القرن التاسع الميلادى وانتهت بوصول البرتغاليين الى سواحل القارة الافريقية فى نهاية القرن الخامس عشر .

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثـه التى بدأت منذ أوائل القرن التاسـع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التى تعرضت لها القارة الافريقية فى السـنوات الأخيرة من ذلك القـرن .

ولنبدأ بالجهود التى قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من أفريقيا :

اتضح لنا مما سبق أن العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليـج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على السـاحل الممتد بينهمـا ساحـل الزنـج أو زنجبـار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنـوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطىء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحـوا فى تأسيس عدة مراكـز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ أن

---

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : **Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria,** Luzac-London 1965.

(٤٦) Kensdale, W. E. N. : **A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan,** 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا ـ العـدد ١٤ من مجلـة الجمعية المصريـة للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

(٤٨) Ingrams, **Arabia and Isles,** p. 3.

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وان كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالاضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك أنها كانت المزيج المركب الذى نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح فى ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان اطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى احدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال انها وجدت فى منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية فى فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي وأخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخربوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجارى ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانىء الساحل الشرقى لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية اخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط الهندى تمكن السفن الشراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظمتين فى السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح فى اتجاه جنوبي غربى وفى فصل الربيع تدفعها فى اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدها فى سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفى خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجارى . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى أن تمكن ملاح اغريقي فى القرن الأول الميلادى(٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندى وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والأحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على أثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها فى السنوات الأخيرة فى تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشوف كان المصدر الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه عن حالة العرب فى شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الأرتيرى(٥٣) .
Periplus Maris Erythrarei
والبحر الأرتيرى كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندى وبالتحديد الجزء الملامس لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

---

(٤٩) بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٣١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3· London, 1961.

(٥٢) CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان : Periplus of The Erythrean sea.

للموانيء التي أختفى الآن الكثير من معالمها والذى يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض فى فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارتهم فى المنطقة فهو يعجب فى مناسبات عديدة لكثره عدد السفن العربية ولاختلاط العرب وتزاوجهم مع القبائل الافريقيه كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها الى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة فى التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من اكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الترقي لافريقيا فذكر ابن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حِمْيَر فى جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتى من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الافريقي (٥٥) . كما أشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) الى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الأفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يفشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر أن العرب اكتفوا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل فى الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذى كان يحمل الى الدول القديمة التي كانت تلح فى طلبه كالامبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الافريقية مع العرب فى هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون الى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الافريقية غالباً ما تستبقى فى المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها الى الخليج وسواحل الجزيرة العربية فى رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذى كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه فى بعض أطلال كينيا وزيمبابوى (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجارى حتى وصلت تجارة الذهب الى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية أعداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من سرق افريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب فى الساحل الشرقي لأفريقيا فى الفترة التالية لرحلة صاحب البريبلس ولما ذكره بلينيوس فى القرن الأول الميلادى حتى ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع الى أن بدأ الاسلام يحدث انقلاباً خطيراً فى تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الاسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لافريقيا وانما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجارى وما كان يستتبع ذلك فى بعض الأحيان من استقرار مؤقت فى المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الامور تغيرت تغيراً كبيراً فى الفترة التي

---

(٥٤) Pearce Zanzibar, **The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34, London 1920, see olso Cupland, **East Africa and its invaders,** London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « **Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast** » See Journal of **the African History IV, pp. 79 ff.**

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المقتطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, **Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34 London 1920.

اعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجارى نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الأمر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فان العرب لم يتأدروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عُمان ولذلك لم يستطع الاوربيون الحلول محلهم فى استيطان الساحل الافريقي اللهم الا فى المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء فى موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز فى أوائل القرن الحالي التوغل فى جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي فى الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها المنازعات الدينية والسياسية التي اخذ يتعرض لها المسلمون خاصة فى عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانىء الساحل الشرقي حيث كانوا قد ألفوا التبادل التجارى معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعُمان وحضرموت واليمن تنقل معها صوراً من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطباغاً تاماً بالصبغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم أخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذى اتى به العرب والذى كان ملكاً خالصاً للافريقيين ومن توافد على الساحل من عناصر اخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلغة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . ويدخل فى تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة فى الشئون التجارية . وقدر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين فى اللغة السواحلية وتاريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وأدبها متأثر الى حد كبير بالأنواع الأدبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى تم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه فى الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون فى تأسيسها لم تلبث أن استحالت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها فى طمس معالمها الفارسية . وما يستلفت النظر أن المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وانما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا فى أوطانهم . وفى خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر فى تلك المراكز

---

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور فى حوليات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

(٦٠) Zce March, op. it. p. 6.

وأصبح لكل مدينة مســـجدها الخاص بهـا واشتهرت من المدن العربية الاســلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو ــ براوة ــ مافيا ــ كلوه ــ موزمبيق . وكان لاستقرار العــرب فى الســاحل الشرقي لافريقيا أثره فى قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشــقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصــالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية فى جزر القمر . وقد أورد لنا «جيان» بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشــقر وجزر القمــر كما أورد « جبرييل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر انه عثر عليها فى مدغشقر واهداها الى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العــرب اختلطوا باحدى القبائــل فى مدغشقر وتكون منهم شــعب الأنتيميرون فى الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب فى تأسيس مملكة عربية فى شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العــرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما اســتكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجــرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية فى بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصــنفو العرب وحدهم هم الذين أمدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية فى شرق افريقيا بل لقد اعتــرف البرتغاليــون أنفسهم بما اقامه العرب من حضــارة زاهرة شهدها الساحل الشرقي لافــريقيا تحــدث عنها الملاح البرتغالي فاسكودى جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيدا . ولقد دهش البرتغاليــون بما شــاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقى وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربى والساحل الشرقى للقارة الذى كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هــذا المجـال أن نعــرض لمــا ذكـره دورات باربوسا فى وصفه لحضارة العــرب فى ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما أن وصلت سفن فاسكو دى جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لـم تكن تتوقعهـا فقد لقــي البحارة ما لم يكن فى حســبانهم حين خرجوا يضربون في البحر .. لقوا مرافىء تطن كخلايا النحل ومدناً ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالاً عبروا المحيط الهندى مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئه وســجلوا هذه الدقائق فى خرائــط متقنة لا تقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط فى أوربا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الســاحل مدناً آهلة بالسكان لا تقل نشاطاً عن مدنهم في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والأقمشــة القطنية والرقيق . . وجدوا عالماً تجارياً أوسع من عالمهم الذى جاءوا منــه وأكثــر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجـدها البرتغــاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندى آنذاك أكبر من سفن دى جاما وأضخم حجماً حتى لقد عجب سكان الساحل من أين اتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفه» (٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما اتجهت اليــه بعض المصادر الاوروبية التى تعرضت لــدور العرب فى شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه أن مدن شرق افريقيا الاسلامية لم يقم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجــارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخــر القرن الخامس عشر وسطــاء في

---

(٦١) CF. **The Book of Durate Barbosa** pp. 14-21 Edited by M. Danes, 1918.

انظر بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥ .

التعامل التجارى بين اوروبا وبلدان المحيط الهندى (٦٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل أمرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له، فأولاً نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرته تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل فى سبيل أسوأ استغلال عرفته البشرية فى تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا فى تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروقاً ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق فى سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من نكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الامريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بدأها الاوروبيون فى غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت فى أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم فى الرقيق منذ أزمنة موغلة فى القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن المؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذى استغله الاوربيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذى استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا فى بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب فى شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم مثلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى اسهلاكهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق .. قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد فى ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة فى عهد أعظم حكامها سعيد بن سلطان فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ ــ ١٨٥٦) حتى وضح اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى أصبحت جزيرتا بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الأوفى من ذلك المحصول (٩٠٪) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

أما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه أساساً للحكم السليم فان الاوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة الا فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

(٦٢) راجع فى ذلك حوراني : العرب والملاحة فى المحيط الهندى ، وكذلك آدم متز الحضارة الاسلامية (مترجم) جـ٢ص ٤٢٩/٤٣٠ .

(٦٣) توقفت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتى تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ ــ القاهرة ١٩٦٧ .

فقد كان كل ما يعنيهم الاثراء والاستغلال بتجارة الذهب والرقيق فضلاً عن تقويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التى شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا، وناحية اخرى أن هذه المصادر تتعمد التركيز على أن الاستغلال التجارى كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارية التى (حركت) الأوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الاوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى فى النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الاوربيون فى ارتياد منظم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها ـ والحقيقة بهدف استعمارها ـ اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي أقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفها الاوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذى يجعلنا نؤكد أن عمليات الارتياد الاوربي لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب فى الممالك المسيحية فى الحبشة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وانما امتدت الى سواحل أرتيريا والصومال فى الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا فى تلك السواحل ملجأ يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون فى هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق باحتراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا فى الحبشة لمسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهر هواش وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى أيدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية فى الحبشة وللسلطنات الاسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين أسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش فى الدين الاسلامي وتوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد عنيَ العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذى وضع ثلاث رسائل خاصة فى هذا الموضوع (٦٧) . واذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادى، الا أن الغموض يكتنف تاريخ الحبشة فى الفتره التالية ولا نكاد نطالع أحداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب فى أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلياً لمقاطعات الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرمى» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودى فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فانه لم يفصل حديثه الا عن مدينة « كعبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

---

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٥/٢٩٧ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامى ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٣٣٨/٣٣٩ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٨١/٩٢ .

(٦٨) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فياقوت الحموى تحدث فى معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت فى الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدنا القلقشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بقسميها المسيحي والاسلامي ، كما نطالع اسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقريزى فيعد أول مؤرخ عربى كتب كتابة صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التى أسماها « الالمام بمن فى أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥م) وقد أورد في رسالته هذه اثنى عشر اقليماً من أقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربى للبحر الأحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغلغل داخل الهضبة الانيوبية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجارى بين داخلية الحبشة من ناحية وموانىء البحر الاحمر من ناحية اخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الاسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة الممالك المسيحية فى الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين ثم لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما تطلعت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية الى الأتراك وتزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر احمد بن ابراهيم الذى أمده العثمانيون بمساعدات فعالة وثار ذلك الأمير الملقب بجرانيا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير فى تعرف المسلمين على مناطق كثيرة فى قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفى عام ١٥٢٥ غزا جرانيا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالا الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جرانيا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى احمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد فى عصره الذى عدد لنا أماكن كثيرة فى الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسى رينيه باسيه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربى مع ترجمة فرنسية وللأسف انه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الأول وصول النفوذ الاسلامى الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته فى بلاد بالى ـ هدية ـ فطجبار ـ اوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجرى التى وصل اليها النفوذ الاسلامى . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التى قدمها البرتغاليون الى الأحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالى فى الحبشة ادى الى انشقاق مذهبى بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره فى الأجيال التالية الأمر الذى جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك فى رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشىء وان

---

(٦٩) لوثروب ستودارد ـ حاضر العالم الاسلامى ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٣/٣٦٤ .

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن فى أن يرسل اليه أحداً ممن يثق بهم لكى يفضي اليه بأمر ما. ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد ان يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه فى كتاب أسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر فى عجائب السفر » (٧٢) وأكد الحيمى ان الامبراطور لم يكن يريد الدخول فى الاسلام كما كان يظن فى ذلك الوقت وانما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر عن طريق ببلول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وأن الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استغرق فيها سنتين فى ظروف قاسية . وعلى الرغم من ان البعثة فشلت فى تحقيق أهدافها الا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب فى وصفه لببلول وقبائل الفلاشة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى فى ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً فى ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر فى القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقريزى فى كتابه «المواعظ والاعتبار» شيأ من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سُلَيْم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضا عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك المسيحية فى النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والمناصير والجعليين والفونج فى سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأراضى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمرى ويظهر من رواية المقريزى أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسى الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمرى كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية فى منطقة وادى العليقات الذى كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلى وربعية ، وقد اختلط العرب كعادتهم بالسكان الأصليين . ولا شك فى أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب فى العلاقى بعث نوعاً من النشاط التجارى فى هذه المنطقة ، ويشير بعض جغرافيى العرب فى القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى ان عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك فى انه كان لحملة العمرى أثر كبير فى النفوذ الذى بلغه العرب فى بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانىء

---

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى« سيرة الحبشة » ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٧/١٩٨ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

الواقعة على البحر الأحمر كالقصير وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما فى عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانىء البحر الأحمر والقوافل التجارية التي كانت تعبر هذه المناطق فى طريقها الى صعيد مصر ثم تأميناً للمناجم التى كانت منتشرة فى الصحراء الشرقية فى بلاد البجة أو بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد ألهبت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا فى القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج فى سنار فى اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور وأسسوا سلطنة اسلامية فى دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا أن وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية فى السودان الأوسط والحبشة لأن هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحيتها وجنادلها وتدخل فى منطقة الأقاليم الجنوبية أو كانت تأتى منجهات البحر الأحمر أو من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية فى النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الأحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية فى السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى فى مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل فى مناطق السودان وكان لهم فضل كبير فى تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما انتشرت الطرق الصوفية كالقادرية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت فى تثبيت دعائم الاسلام فى تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربى :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا وأقاليم السودان الغربى. وقد أخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادى . وفى قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التى كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم فى حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب فى مقدرتهم على الانسياب فى الداخلى فالرومان مثلاً لم يستطيعوا التوغل الى أبعد من السهل الساحلى وأقاموا خطاً من الثغور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم أساساً من البدو أكثر قدرة على التغلغل فى صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسنغال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية أن عقبة بن نافع استطاع أن يدرك مصب السنغال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة فى ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة فى غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك أول عربى يرتاد هذه الأقاصى ففتح الطريق أمام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

---

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, Lordon 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية فى افريقيه ص ٢٢٧/٢٢٩ .

وتعد سجلات العرب ـ على الرغم مما يخالطها من أساطير ـ مادة أساسية التعريف بعمليات الاستيطان العربى الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير أن سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم فى هذه الفترةالمبكرة لم تتعد هجرات القبائل التى كانت تجول فى الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهى المعروفة بهجرة بنى هلال أثر كبير فى دفع البربر الى أقاليم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢م) انكسر الحاجز الوثنى واخذ الاسلام يتدفق الى أقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الأهمية مثل تنبكتو التى غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من أمرها شيئاً الا فى وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر أن الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التى ربطت بلدان الشمال الافريقى باقاليم غرب افريقيا ويمكن أن نشير بصدد ذلك الى دراسات بوڤيل

— Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933.

— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

اذ تتبع بوڤيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى واكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية فى الحوض الجنوبى من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذى كان سلعة عزيزة فى الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالى وجاوه وتنبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التى اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراكش الى المنحنى الشمالى من النيجر والى الاقليم الشاسع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالاضافة الى الطريق الذى كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذى كان يمتد من مالى وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكارير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلادالسودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى أسيوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التى كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن أن نشير الى طريق سجلماسة ـ ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدى الى السنغال وأعالى النيجر . بالاضافة الى طريق غدامس ـ غات ـ طرابلس ـ فزان ـ بحيرة تشاد ، وطريق برقة ـ الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

---

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة ص١٠٢/١٠٣ .

(٧٩) Bovill, **The golden Trade of The Moors**, p. 63.

(٨٠) Holt, op.cit. p. 14.

الاشارة الى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذى كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل فى منطقة دنقلة وقد بقى هذا الطريق من بين المسالك التجارية التى كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد اغلقت هذه الطرق لأسباب من اهمها ساقية الريح التى كانت تردم القوافل بكلها وكليلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً فى نقل الحضارة الاسلامية الى قلب القارة الافريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت تونقاً حين دفعت التقلبات السياسية فى الشمال الافريقى شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادى ونشأت معها منازل من مهاجرى العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجى فى أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وباتساع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والاسلامية فى حياة الزنوج تمثل ذلك فى اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الاسلامى كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التى كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ اوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التى عنيت باخبار السودان الغربى الكتاب الذى وضعه أبو عبيد الله البكرى فى القرن الحادى عشر الميلادى عن مملكة غانا ، وكتاباته تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع فى كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التى حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معيناً لا ينضب عن أخبار غرب افريقيا فى ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين احدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثانى فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التى تأسست فى القرن الخامس الهجرى واصبحت مركزاً هاماً يفد اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الادريسى فى القرن الثانى عشر الميلادى كانت العاصمة كمبى أكبر سوق فى السودان الغربى حيث اعتاد التجار من جميع انحاء المغرب أن يجتمعوا فى المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتى من جعل الصلب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجارى يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فيخرج أهالى البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وعنى البكرى (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وانواعه فى غانا . وقد ترتب على هذا الثراء الذى بلغته غانا أن طمع المرابطون فى السيطرة عليها فى عام ١٠٦٢م وباستيلاء المربطين عليها اختفت شهرة كمبى وانتقل العرب الى «ولاته» الى الشمال منها . ورثت مالى عظمة غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التى تلقى أضواء هامة فقد زار مالى وولاته ويفهم

(٨١) الشاطر بصيلى : مملكة موريتانيا المصرية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافى ص ٥/٤ — ١٩٦٧/١٩٦٨ .

(٨٢) Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٣) Ibid p. 82.

(٨٤) ابو عبيد الله البكرى : كتاب المغرب فى ذكر بلاد افريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك. انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

من رحلاته فى غرب افريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان بفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضى فاذا به فى رفقة امرأة ، وحينما أراد أن يذهب من حيث أتى صاح به القاضى يدعوه الى الدخول فهى رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من أن الرجل لم يكن قاضياً وحسب وانما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله.. والمهم فى رحلات ابن بطوطة فى غرب السودان أنه استطاع أن يصل الى أسافل نهر النيجر واعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل فى منبعه . وفى القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالى منسى موسى الذى مر بالقاهرة فى طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته أثر بعيد اذ أدرك العالم الاسلامى مدى الثراء العريض الذى تتمتع به مالى وقد سجل العمرى فى موسوعته « مسالك الابصار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التى تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادى وهو الكتاب الذى وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التى ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التى تعرض لها بالوصف والدراسة فى كتابه . والجدير بالذكر أن بعض المصادر الاوروبية دابت على اعتبار الوزان من مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو أن كتابه لم يصل الينا باللغة العربية وانما وصل باللغة الايطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الايطالية ملابسات خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان فى تقدم المعرفة بافريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف الى مجال المعرفة الاوروبية وهو من هذه الناحية يمكن أن نضعه في الدور الذى ساهم به العرب فى كشف افريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد فى غرناطة ونشأ فى الشمال الافريقى ثم انه رحل الى أقاليم السودان الغربى قبل أن يقيم فى روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين أنه وضع كتابه باللغة الايطالية اعتماداً على مذكرات سبق أن دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الايطالية من الكتاب(٨٥)، واخيراً فان الوزان عاد الى تونس فى اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذى كان قد تحول عنه الى المسيحية فى سنوات اقامته بايطاليا .

وقد ظهرت اعمال الوزان في النصف الثانى من القرن السادس عشر فى وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففى خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين وتهيأت الأذهان للتعرف على أخبار

---

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الايطالية بعنوان : **Descripttione dell'Africa** et della **Cosa Notabili** che quivisono.

راجع دراستنا عن كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقى بحث منشور فى حوليات كلية الاداب ـ جامعة عين شمس ـ المجلد الحادى عشر/١٩٦٨ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان الاوربيين(٨٦) .

وقد اتيح لأحد المصنفين الايطاليين ويدعى جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :
Recueil des Navigationie, viaggi de giov Ramusio

وقد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات الاوروبية وصار بحق من أعظم المصادر التي اعتمد عليها عصر النهضة الاوروبية في التعرف على البلدان الاسلامية المجهولة في أفريقيا ،(٨٧) كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين كما أنه وضع خطاً فاصلاً بين الاسطورة والواقع (٨٨) .

والكتاب ـ فيما نرى ـ يحتل مكانة وسيطة بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الاوروبيين التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ويمكن أن نعتبر الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل الحضارة الاسلامية في بلاد الأندلس . ولما كان الوزان عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو واسرته اليها خوفا من اضطهاد المسيحيين في السنوات الاولى من القرن السادس عشر ، وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف بكثير من أقطار السودان الغربي . وقد بدأ رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من حديثه أنه كان يزاول مهنة التجارة أو موفداً في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب قوافل التجارة في رحلاته اما للتجارة لحسابه الخاص أو ليستعين به التجار في ضبط حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة أقسام رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاستواء . أراضي البربر ـ ليبيا ـ السودان الغربي ـ اثيوبيا ، أما الأقسام الخمسة التالية فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا ومسالكها ، مراكش ـ تلمسان ـ فاس ـ مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها ومدنها وأشار الى الاتصالات التجارية بين مصراته وفزان وبين أقاليم السودان الغربي كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذى كان يربط مصر بتنقيط ، ويتضح مما ذكره الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوروبية ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

---

(٨٦) CF. Schefer, **Description de l'Afrique ecrite par** Jean Leon Africain P.V.

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التى قدمها بورى pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :
A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.
وكذلك على الطبعتين الانجليزية التى نشرها روبرت براون والفرنسية التى نشرها : Sehefer

(٨٨) Bovill, op. cit. p. 145.

الانسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم يكن أول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق أن أوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة فى انه كان أكثر توغلاً فى تلك الأقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالخصوص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذى حسبه أحد اذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى فى أواسط بلاد السود ويبدأ فى صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفى رأى بعض جغرافيينا أن النيجر فرع من النيل الذى يختفي ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطا ، ونحن أنفسنا أبحرنا فى ذلك النهر من تنبكتو فى الشرق الى ممالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد أورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة فى السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التى أشار اليها الوزان هي : جواليتا — غينيا — مالى — جاجو — جوبير — غاديز — كانو — كاتسينا — زجزج — زامفارا — وانجارا — بورنو — جوجو — نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بأمانة ودقة ودوّن كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى ثرائها التجارى وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التى تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، من عال وأنواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في أسواق المدينة فذكر انه أكثر مما تطيق قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له أن يقرأ ما أورده الوزان عن ثراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الأقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

أما الطريق الذى سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذى كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن أهم المدن التى وصفها تغازة التى تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه الا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذى وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اتصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذى كان — فيما نرى — دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الاشارة الى القسم التاسع والأخير من كتاب الوزان الذى خصصه عن أنهار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما أورده لم يكن على

---

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغى الاشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذى تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة فى عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة فى تاريخ مصر التى انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلى — العلم عند العرب ص ٥٣٨/٥٣٩ — القاهرة ١٩٦٢ .

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيراً على النقل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي فى خلال القرن الأول الميلادى.

وقد اعتبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً اذ قدم لما يقرب من أربعمائة موقع جغرافي فى افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطبعات الكثيرة والترجمات العديدة التى ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب افريقيا والتى قام بها كل من بارت ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أى كاتب أن يتجاهل ما كتبه الوزان فى مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المستشرق الألمانى هارتمان فى تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفيت عنه أشياء كثيرة، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزان أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التى أثارت التشكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله انه لم يكن دائماً شاهد عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن أن نضيف الى أهمية الوزان أهمية اخرى اذ أنه كان آخر من سجل ما وصلت اليه أقاليم السودان الغربي قبل أن تسقط تحت الغزو المراكشي فى السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

اما عن ظروف وجود الوزان في روما ووضعه كتابه باللغة الايطالية فترجع الى أسره على أيدى قراصنة جنوه وتقديمهم له ولمدوناته التى كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر ــ وهو من باباوات عصر النهضة المستنيرين ــ وكانت الاسر الايطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الافريقي الاسلامي من وراء الحاجز الذى أقامه المسلمون فى وجهها فى منطقة الشمال الافريقي . وأدركت أسرة المديتشى Medici فى فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفانى ليو بعد أن عمده بنفسه ويسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنشاطه العلمي . وقد أعان الوزان معرفه بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التى زخرت بها مكتبات عصر النهضة فى ايطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته وأخرج منها كتاب وصف افريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب أفريقيا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قضت على المراكز التي كانت تمد هذه المناطق بالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي فى عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها فى التفكك الذى عاشته تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالاضافة الى التدهور الاقتصادى الذى ألم بالمنطقة على أثر الانقلاب التجارى الذى حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادى الذى أخذت تعانى منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت أقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي اليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من أفريقيا . ولدينا من المصادر التى عنيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذى وضعه عبد الرحمن

---

(٩٢) Schefer, op. cit. Tome I.P. X. V.

السعدى أحد علماء تنبكتو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنرى بارت الذى عثر على نسخة انتفع بها فى رحلاته فى غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوروبيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر ان كاتباً مجهولاً أتم كتاب السعدى باضافة أحداث مملكة سنغى وأسماه « تذكرة النسيان فى أخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب فى عام ١٨٨٩م ، ويمكن أن نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كعت التنبكتي بعنوان « التاريخ الفتاش فى اخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضا باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودى لافوس فى عام ١٩١٣ ، ونجد فى ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلا عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدى المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★★★

أوضحنا فيما سبق الدور الذى لعبته المراكز الرئيسية فى شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها فى التعرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادى حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حيث اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوروبي الذى كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الاولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل القارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التى أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التى ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحرى المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لموارد القارة البشرية من الرقيق الذى كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الأقاليم الافريقية وتتقاسمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية فى افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية فى تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي سرق افريقيا قامت السلطنة العربية فى زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالغاً فى النصف الأول من ذلك القرن . وفى مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً فى بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا .. ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوروبي في القارة الافريقية فكان من المحتم أن تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل فى داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذى لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا فى القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هده المراكـــز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليـــج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هـــذه المراكـــز للاســتعمار البرتغالي كان من الطبيعي أن تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امامة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البـــرتغالي وعملت على توحيـــد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ اوائل القرن التاسع عسر قدر سلاطنة مسقط أهمية القســـم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن ســلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢). وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجـــزيرة العربيـــة فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أعانوا بدورهم على الازدهار المادى الذى تمتعت به الســلطنة العربيـــة في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل توغل العـــرب فى المناطق الداخلية التي لم يرتدها أحد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخـــل بين القبائل الافريقيـــة واصبحوا عوناً للســلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهـــر المثل القائل : « حينما يلعب أحد على المزمار فى زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات» .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجـــاره وأصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب القارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيانزا ، هذا بالاضافة الى أن المغامرين من التجار كانوا يذهبون فى مغامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق الى الأجزاء العليا من نهرى الكونغـــو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفى ظـــروف مناخيـــة وطبيعية شاقة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك المغامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجـــار بتأسيس المحطـــات والمراكـــز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها فى أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرقها اولئك المغامرون من التجار . وقـــد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل فى طريقها الى الداخل، كما أضحت سوقاً رئيسية لموارد الداخل . وكانت اهم طـــرق القوافل الطريق الذى يبدأ من بجمايو Bagamayo أو البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الســاحلى صـــوب الداخـــل الى طـــابورة التي كانت بالنســـبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصـــــلات . ومن المحتمل انها تأسست بايدى بعض الجاليات العربية فى عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخـــر يمتد فى الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوى Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة اخرى اقامها العرب فى اوجيجى على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجى كانت القوافل العربية تســـلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوى الى اقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشـــعب شمالاً الى بورنيو وبوجنده . اما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى منبســـة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو فى اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٣) ونتيجة لذلك امتد النشـــــاط العـــربي الى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية فى اللوالابا . وكان التجار العـــرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية فى نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ البانتو

(٩٣) Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

يبيعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل التجارى .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى أن رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي نتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربيـة في زنجبار فى امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كرابف Krapf فى الكتاب الذى وضعه عن التبشير في شرق افريقيا بأهمية الرعاية التى كفله بها السيد سعيد وانه استعان بخطابات التوصية التي منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقى المبشر كرابف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الافريقية مسترشدين بما أوجدهالتجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وينوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق الافريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التي اتخذت شكل غزو تبشيرى واستكشافي وما صحب ذلك من نشاطات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا أن ندرك مدى الخطر الذى كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيينالذين انتهوا الى حقيقة هامة وهي أن هناك مناطق فى افريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن توسع سلطنة زنجبار في داخلية القارة الافريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية فى عهد خلفاء محمد علي فى البحر الأحمر والنيل الأعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية أن تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عاتقها فى ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجحتلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية من تربص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ، حدثذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاةالسيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الآسيوية عن الافريقية عملا بشروط التحكيم الذى فرضه اللورد كانتج Canning نائب الملك فى الهند على أبناء السيد سعيد فى عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات أبيهم (٩٥) وبعد أن تحقق فصل القسم الافريقي عن القسم الآسيوى اخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغلغل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين المانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية اكثر منجزيرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله ثلثمائة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال فى الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الأطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية فى سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة أعالي النيل تمكينا للحركة الاستعمارية في افريقيا بعد أن وصلت

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Recearches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكرى تم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الاوربية تدرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن أن تتسكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن قدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة تمكنها من مواجهة النفوذ الاستعمارى الذى أخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاهاً للتعاون بين قوتى مصر وزنجبار كما نجد اتجاهاً آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احداهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فيتكوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذى عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذى اخذت على عاتقها تنفيذه بعد ان مكنت لنفسها . وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمبالا ـ منبسة . ووضح اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لأعمال البعثة الاستكشافية التى ارسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا تمهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربى فى افريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ، ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيراً ما كانت تسيطر بعض الجماعات العربية فى مناطق داخلية وتحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه النشاطات العربيه صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربى الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربى فى أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشىء قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فان الجماعات الاوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كانجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنه تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانهيار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصير العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً فى تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التى اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفى أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

---

(٩٦) Shoukry, **Equatoria under Egyptian Rule** p. 41 Cairo.

(٩٧) اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار ج ٢ ص ٣١٩ القاهرة ١٩٢٣ .

صادفوا في توغلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادفوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل فى تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوجندة واوزميارا ، الا أن السيادة العليا استمرت في أيدى الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادى اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق أراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر أن كثيراً من المصادر الاوربية تحاول أن تعطي القارىء انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي فى داخلية القارة كان يستهدف فى الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن أعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل ان هذا الحكم الخاطىء يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين انفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الاوربيين رحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربيةفى الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة فى قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضارى فى افريقيا يمكن ان نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وان كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي انشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التى بذلها العرب فى سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة الكشفية فى افريقيا فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم التجارة العربية فى داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي أقامها العرب للتجارة فى كل مكان تنقل اليه فى المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا أول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذى أنشأه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجى أنها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة تذهب وتأتي اليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانياً فى جازنجا وتوغلوا على طول طرق القوافل من اوجيجى الى بونيورو من اقاليم أوغندة ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون أن أحد تجار العرب المولدين ويدعى سناى بن عامر كان أول من وصل الى بوغندة من طابورة وكان ذلك فى عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوبلاند Coupland وهو أحد الدارسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا أن هذا الارتياد الذى قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من أجل بحثها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن أشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية فى زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريبمان وكرابف ولفنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرصون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وأنهم كانوا يقدمون

---

(٩٨) Ruth Slade, **King Leopold's Congo** pp. 84 London, 1962.

(٩٩) Burton, **Lake Regions of Central Africa** Vol. I, p 324 London, 1860.

(١٠٠) Coupland, **East Africa and It's Invaders** p. 307 London, 1954.

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التى اهتدى بها أولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبشر كرابف ورفيقه ريبمان على التجار العرب فرافقا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من أوائل الاوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق وأول من تحدث من الاوربيين عن وجود بحيرات كبيرة فى أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفى عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف فى التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون فى مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الأدلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة اولئك نجح ميزان فى الوصول الى بجمابو ومنها الى واكمبا بيد أنه لاقى حتفه فى الطريق على أيدى أفراد من قبيلة الماساى،وتحت ضغط الحكومة الفرنسية أوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين برتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار فى عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما فى الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار فى تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الامن . وقد جمع برتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة أوكروى وهى التي أطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية لموقعها قبل أن يصل اليها . وفى العام التالي وصل الرحالتان الى آنيا مويزى حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سناى بن عامر وأخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي اطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ،كما أشاد الرحالة سبيك بصفةخاصةبالمركز التجارىالذىأقامةالعرب فى «سنا» وذكر انه قضى عدة أيام فى بيت الضيافة التابع للشيخ سناى بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد انه بوجوده فى وسط جماعات عربية شعر أنه يعيش فى بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة اخرى (١٨٦٠) وقد استعانا فى هذه المرة بالكثيرين من أدلاء العرب الذين رافقوهما من زنجبار ووصلا فى رحلتهما هذه الى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية فى أواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما الى آنيامويزى ومنها الى اوجيجى أعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بيرتون بمفرده الىفازة ،اما سبيك فقد واصل سيرهالىبحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازة حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفى آنيامويزى علم الرحالة سبيك من افراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفى أسفله بحيرةتميل مياهها الى الملوحة كانالعرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد برتون وسبيك كثير من الرحالة من أمثال لفنجستون Livingston الذى كان منصفاً الى حد كبير فى تأكيده على المساعداتالفعالة التى قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

---

(١٠١) الرواد ــ نشر مجلة المقتطف ص ٩٤ .

(١٠٢) Coupland, op.cit , pp. 308/310.

المساعدات التى قدمت له مـن قبل التجار العرب فى الداخل بيد أن حادثة مانيما التي تحدث عنها فى سجلاته والتى راح ضحيتها مئات من الرقيق أثرت فى نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية فى الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلى Stanley الذى وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح فى اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونغو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سـعيد سلطان زنجبار الذى أمده بحاميـة للحراسة،وقد وصل ستانلىالى بحيرة تنجانيقا ومنهـا الى اوجيجى حيث التقى بالرحالـة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بعثته أيضا تتبع نهر اللوالابا واثبات اتصاله بنهر الكونغو ، وقد طاف ستانلى باواسـط افريقيا بمعاونة العرب له وفى عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائيـة ومنها الى نهر الكونغو (١٠٣) وساعده فى عمليانه الكشفية فى الكونغو أحد التجار العربوهو حميد الدين المرجبى الذى اشتهر بتيبوتيب اذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبى قافلة ستانلى كما ساعده ايضا فى حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الاوروبية برئاسته لانقاذ أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء علىأثر اشتعال الثورة المهدية فى السـودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة فى اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربيـة المسيـطرة على مقاطعات الكونغو ، وينتمى المرجبي الى قبيلة المراجبة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجح من منطقة الساحل العُمانى على الخليج العربى الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً فى تدعيم النفوذ العـربى فى ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي فى تأكيد نفوذ السلطنة العربية فى داخلية افريقيا. وكانت كل من اوجيجى وطابوره والكونغو من أهم مناطق نشاطهفى التجارة حيناً وفى التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملا هاما من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار فى الداخل . ومع ذلك فانالمرجبي لم يلبث أن خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا أهمية الاسـتعانة به لتهدئة ثائرة الجاليات العربية فى الكونغو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبى والبلجيك ويتمكن هؤلاء مـن الاستقرار فى الكونغو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب أشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيـم الذى اقامه المرجبى فى الكونغو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مسـاعدة من السلطنة العربية فى زنجبار التى كانت تتعرض بدورها لعاول التفكك والانهيار . ومع ذلك فان أهمية التنظيم الذى أقامه المرجبي فى الكونغو أنه كان أول تنظيـم سيـاسى فى الداخـل وبـذلك يكون المرجبى أول من تنبه الى قـوة العرب فكانت محاولته أن يقرن النفـوذ الاقتصـادى بتنظيم سياسييتبع السلطنة العربية بزنجبار. والأمر الذى لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين أن دولة الكونغو الحـرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب فى انشاء القواعد والمحطاتوالمراكز وباتباع نظام دقيق فى النقل النهرى . وهناك تقرير أعده أحد الموظفين الرسميين فى دولة الكونغو الحرة ويدعى ڤان اتفلد Van Etveld وبعث به الى

---

(١٠٣) Ruth Slade, op.cit. p. 198

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عنهذا الرجل الا ما اورده جورجي زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللمكى على انه من الممكن تجميع مادة عـن دور المرجبى فى الكونغو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئكالذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشـرة .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى أحرزه العــــرب فى الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل انه وصــل الى ممالك اوغنده ولكن العــرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها. والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الأقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التي كانوا يشاهدونها وليس من شــك فى أن هذه الأحاديث كان لها أثر كبير فى بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوربيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجي ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلــوا فى علاقات ومعاملات مع رؤســائها وشعوبها ولكنهم مع الاســف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات أو رحلات واذا كان هناك من دوّن من العرب فلا يزال أمره مجهولاً لم يصل الى أيدى الدارسين .

ولا شك اننا لانزال فى حاجة الى دراسات أكثر استفاضــة عــن النفوذ العــربى والتأثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب فى اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصــة وان تقاريــــر الرحالة والمستكشفين لم تستطع أن تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى ليمكننا أن نذهب فى القــول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على أيدى الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانمــا تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبــه العرب فى افريقيا الا تجارة الرقيق التي بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من أن الاوروبيين انفسهم كانوا اكثر بشــاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين أكدوا على الدور الحضارى العربي فى افريقيا لم يسعهم فى نهاية الأمر الا الخروج بنتيجة مؤداها أن الاستعمار الاوروبي قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تأريخ هذا الدور ابتداء من الســـنوات الاولى من القرن التاســـع عشر أى فى نفس الفترة التي أخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر ثم اتجاهها للتوسع وتكوين امبراطورية مصريــة فى افريقيا فى النصــف الثانى من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيـــا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتهـــا للرحالـــة الاوروبيين وتشجيعهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هــذا بالاضافة الى ما أفاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحــر الأحمر ومنطقة أعالى النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعاً الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الأقاليم السودانية .

أما القسم الثاني فيتمثل فى العبء الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسي او المباشر .

وقد ارتبط اتجاه مصر فى عملياتها الكشفية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين أساسيين: الأول الكــشف مــن أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشــافات العسكرية وهذا أمر طبيعي لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات مــن الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

---

(١٠٥) Ruth Slade, op.cit. p. 117.

اما الهدف الثاني فهو الرغبة فى العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة فى الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطالعنا بصدد ذلك شخصيات اوربية عديدة خدمت فى الادارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم فى أن يجدوا عطفاً من الدول الاوربية على مشروعاتهم التوسعية فى افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة فى عهد الخديو اسماعيل الذى حاول أن يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له فى أن سياسته فى افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها فى معاهدة خاصة بالغاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له فى شرق افريقيا وسواحل البحر الأحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث ان تغلبت الأطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية فى افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوربية .

ناحية اخرى نود أن نشير اليها وهي أنه على الرغم من ان معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوربيون الا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من اولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم فى الدرجة الاولى .

وبدأت مشروعات مصر الكشفيةفى السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة فى الحصول على المعادن الثمينة ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧، أوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء الفرنسيين العاملين فى خدمته فى ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على ما أشارت اليهالكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب فى هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فشلتا فى الحصول على المعادن الا أن التقريرين اللذين أعدتهما تضمنا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالاضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت احدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفى عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحثعن مناجم الكبريت للحاجة اليه فى صناعة البارود وقد اشترك فى هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد اسندت الى فورتي وهو أحد الموظفين الاوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفى العام التالى (١٨٢٠) اتجهتحملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية اخرى. وقد عهد برئاسة هذه الحملة الىحسن بك الشماشرجى ورافقها عدد من العلماء الاوربيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع مابها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الاوروبيين استطاع الكثير من اولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة فى اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من اولئك الرحالة الاوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن فى تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت فى الكتاب الذى وضعه عن رحلاته فى بلاد النوبة والسودان أنه استعان فى اسفاره فى بلاد النوبة ، بالأدلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق، وانهاعتمد كذلك على خطابات التوصية التى حصل عليها من محمد

علي ومن بعض كبار موظفيه فى صعيد مصر وقد أعانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ أمده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التى كانت من أهم مدن النوبة فى ذلك الوقت . وبالاضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين فى المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك فى صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم اسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع أحاديثهم المألوفة كما أكد أيضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك فى ان بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي أشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية اخرى اذ كانت تحكم فى ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعى ان يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى الى تعرضه لتلك المتاعب التى حدثنا عنها فى كتابه . وقد عنى بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج فى بلاد النوبة والسودان ، فالتكارنة كانوا يسيرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقله رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما تتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التى يسلكها الحجاج المصريون بعد أن يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الازهر . اما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمى الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجارة فزان التي تنتشر الى أقصى الغرب عبر أقاليم السودان الغربى .

واكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ انه كان يبعث الى الجمعية الافريقيه African Association وهى الجمعية التى كان موفداً من قبلها بترجمات لما كتبه المقريزى عن جغرافيه بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت أن أفضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سُليم الاسوانى وأنه بحث عن كتابه فى مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقتصر على الفقرات المختلفة التى اوردها المقريزى نقلا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التى كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن الدروب والمفاوز المنتشرة فى صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبى ان يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين ، وأن الذين يحاولون ارتياد هذه المناطق وحدهم والتوغل فى أقاليم لا يطرقها التجار العرب انما يعرضون أنفسهم للضياع . ويكفي بصدد ذلك ان تقرر هنا أن فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع فى الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك فى الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية فى لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى علي عامان لا أفعل سوى التعليق على رحلاتى السابقة أو التحدث عن رحلاتى المستقبلة . . انى اقدم وعوداً بدلاً من أن أؤدى أعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن نتوقع وصولها » . وقد علل بوركهاردت السبب فى تأخر وصول القوافل من فزان باستبداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق فى منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه يتوقع وصول القوافل الى مصر بمجرد أن يستوفي السوق المغربى احتياجاته ، وكان فى نيته أن يترك القاهرة فى صحبة الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يستمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

الاوروبيين القيام برحلاتهم ، بل ان الظروف تهيأت أيضاً للرحالة العرب الدين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشـيخ محمد بن عمر التونسي الذى قام برحلات فى بلاد دارفور ووادای فى السنوات الاولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التى قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعتبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل مـن قيمتها اهمال بعض الدارسـين لذكرها أو قلة تقديرهم لها. وهى تلحق بالدور الذى ساهمت به مصر فى كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالـة القيـام برحلاتهم كما أن تدوين التونسى لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التى هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والاجانب . ومـن ناحية اخرى تعتبر رحلات التونسى حلقـة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصـنفون العـرب فى العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على ايراد ما أمكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ؛ واذا صح ما قاله أحـد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب فى الكتابة طبقاً للتقاليد العربية فى تدوين التاريخ فان التونسى يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لأسـاليب الرحالـة العـرب في العصـور الوسطى (١٠٧) .

وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن رحلات التونسى لم تذكر في المصادر الاوروبية الخاصة بتاريخ الكشوف الجغرافية فى افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذى ذكر فى تصديره لرحلة التونسى الى دارفور « لقـد اتضح لى عند قراءتى لهـذه الرحلـة أنهـا ستضيف الكثير الى ما لدينا فى الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وأنها ستكون نعم العون لاولئك الذين سوف يعتزمون السياحة الى ذلك البلد النائي الذى يمكن أن نعده مدخلاً الـى البـلاد السـودانية » أمـا پيرون (١٠٨) Perron الذى قـام بنشـر هـذه الرحلـة فقدذكر فى تقديمه لهـا أنه كان عليـه أن يستوثق من صـحة البيانات التي أوردهـا التونسى فى رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادای وأنه وجد دائماً فى أقوالهم مطابقة تامة لما كتبه التونسى ولزيادة الاسـتيثاق سعى پيرون الى الحصـول على بيانات عن رحلات الانجليز فى البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شـيئاً البتة عـن كتابات كلابرتون ودنهام واودنى والأخـوين لاندر عندما دون رحلاته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصـف القبائل العديدة التى التقى بها وخبر التقاليد والعـادات التي درجوا عليهـا وألم بتاريـخ سلاطينهـا الذين اتصـل بهم وقتاً طويلاً ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسى فى هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفصيلات والحقائق الدقيقة التي سجلها فى كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسى

(١٠٦) لوثروب ستودارد ـ حاضر العالم الاسلامى ـ تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٣٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استدراكات على رحلـة التونسي الى دارفور » ـ محاضرات الموسـم الثقافى الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٣/٦٤ ـ ٦٧/٦٨ .

(١٠٨) نشر پيرون الذى كان يعمل مديرا لمدرسة الطب المصريه في عهد محمد على واحد اعضاء الجمعية الملكية الاسيوية بلندن رحلة التونسي فى عام ١٨٥٠ فى طبعة حجرية صدرت فى باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبـل ذلك فى عام ١٨٤٥ ـ ولا تزال طبعة پيرون هى الطبعة المعتمدة اذ لم يعثر على الأصل الذى دونه التونسي عن رحلاته .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات التونسي تعد مصدراً هاماً لدراسة الأحوال الاتنوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من ان رحلات التونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التى اعتمد عليها بومان ووسترمان فى كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسى برحلاته فى عام ١٨٠٣ ولا شك في ان عروبته أفادته في القدرة على التحرك في أقاليم السودان التى كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التى تربطه واياها روابط الأصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التى كان لا يُسمح لأحد بزيارتها الا باذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسى « أعجام الفور » ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى أعماق الامور ، كما أتاحت له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لابأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذى قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها فى البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ أشبه ما يكون بالسجين اذ لم يُسمح له بالتجول فى البلاد بسبب ارتياب سلطان دارفور فى نواياه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التى جاء من من أجلها ولذلك أتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي فى كتابه الذى أسماه «تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان» ويشتمل ذلك الكتاب على مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب ، الباب الأول يوضح فيه السبب الذى دفعه الى القيام برحلته والباب الثانى وصف فيه الطريق الذى اجتازه من الفسطاط الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه الى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن أن يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجمله استطاع التونسى أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعى للمناطق التى ارتحل اليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت فى عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووداي والباجرمى وبرنو وتنبكتو ومالى ، كما ترجع أهمية رحلاته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التى طاب لها الاستيطان في ربوع السودان ، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التى تسكن حول اقليم وادای وقبائل المحاميد القاطنة فى الشمال وعرب الفلان فى الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الأقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب أن نشير هنا الى رحالة آخر ينتمى الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذى كان معاصراً له وكان على غراره على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب فى مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات متجولاً في أقاليم سنار وكردفان ودارفور ووداي ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسى فى صورة أكثر تفصيلا فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووداي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

---

(١٠٩) CF. Browne W G. **Travels in Africa, Egypt and Syria,** London 1799.

على أن مســاهمة مصر فى كتشــف افريقيا اخلدت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصرى فى السودان منذ عام ١٨٢٠ الذى لم يقتصر على الأقاليم السودانية وانما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتبــاه أن الحملات العسكريه العديدة التي تتابعت مــن مصر بهــدف فتح اقاليم السودان كانت غالباً ما تصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسـيع نطــاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل اليها الحملات العســكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا أن نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العســكرية المختلفة التى توافدت من مصر ، من ذلك أن حملة الســودان الاولــى ١٨٢٠ التي قادهــا اسماعيل بن محمد على بعد أن فتحت بــلاد النوبة بدات توغلها فى بلاد السودان وبذلــت محاولات لاختراق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدم بمحاذاه النيل الــى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكــان لذلــك التقدم الــذى أحرزته الحملة المصرية اثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسى لنهر النيل .

وفي العام التالى ١٨٢١ تقدمت قوات اخرى من مصر بقيادة ابراهيم باشا الذى اشترك مع أخيه اسماعيل فى استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقــوف على حقيقة مجراهما اذ انقسمت القوات العسكرية الى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل الــى فازوغلى ، أما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعاً النيل الأبيض الى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول الى أقاليم الســودان الغربي لما كان معتقداً فى ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذى يخترق أقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد اعدت خطــة اخرى فى حالة فشــل الخطه الاولى وهى أن تواصــل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف الى دارفور وبورنو وأخيراً يمكن للحملة العودة الى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه الى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصرى للســودان بذل الولاة الذين تعاقبوا فى عهــد محمد علي وبعده جهودهم بهــدف التوســع فى الادارة المصرية الى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء خورشيد باشا (١٨٢٦) الذى نجح فى احتــلال اقليم القلابات في شرق السودان كما تم فى عهد الوالي احمد باشا ابو ودان (١٨٤٠) فتح اقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الأحمر والى هذا الوالي يُعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للاقليم .

وقد يكون من المناسب أن نشير هنا الى أن بعض المصــادر تحاملت على الحكم المصــرى ووصفته بالعنف والقســوة ، وتركز هــذه المصــادر على بعض التصرفات الشــاذة التى نسبت الى بعض الولاة ، الا أن الأمــر الذى لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياســة مقررة فى الحكــم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح الســودان وتعميره واستكتشــاف أجزائه، ويكفى أن نذكر هنا أن عدد من فقدهم الجيش المصرى سواء ممن قتلوا فى المعارك أو فى الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الاولــى بلــغ مايقرب مــن ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعــل اهم ما عُني به الحكم المصرى فى الســودان تأسيس المــدن التــي ازدهرت واصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن ســوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عــام ١٨٣٠ بعد اتخــاذها عاصمة للسودان مدينة آهلة بالسكان كمــا اصبحت ملتقى التجــارة القادمة من أنحــاء

(١١٠) عبد الرحمن الرافعى – عصر محمد على ص ١٩٢ القاهرة ١٩٥١ .

السودان وداخلية افريقيا أو الوارده اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية فى افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هى الوحيدة من نوعها وانما تأسس الكثير من المدن في الأقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التى اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلى ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى بعض الحقائق التى توضح أهمية الدور الحضارى الذى ساهمت به مصر فى اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التى كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصرى كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الامن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن اى تاجر يأمن على نفسه او أمواله استطاع الرحالة الانجليزى بالم أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتشى فى عام ١٨٣٩ فى ربوع السودان كما جاءت اسرة ملي Melly للسياحة فى مدينة الخرطوم فى عام ١٨٥٠ كما لو ساحت فى ربوع ايطاليا .. وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التى حققها الحكم المصرى في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري فى السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل فى السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين فى الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين أو ثمانية وعشرين يوما . وقد عقب المسيو جومار فى عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان تصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوما وتصلنا من قزنقوز ـ جنوب فازوغلى عند خط عرض ١٠ شمالا خط الاستواء ـ فى أقل من خمسين يوما ! ؟ »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة فى التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار فى الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته فى صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية فى السودان المستكشفين بعنايتها وامدادهم بحاميات عسكرية فى رحلاتهم البعيدة ، والأمر الذى لا شك فيه انه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً ولظلت بلاد السودان فى حكم الأراضي المجهوله ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذلت مصر جهودا كشفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التى ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت فى ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة أن ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه فى حملته هذه اوربي واحد وانما اخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك فى التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة ، وتوجد كثير من هذه التقارير فى دار الوثائق القومية بعابدين . وبالاضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان فى تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

كردفان وطريق كردفان ـ سنار ـ فازوغلى وطريق قضارف ـ التاكه ـ سنذى كماوضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وينبغى أن ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الكشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصرى في النوبة وسنار وكردفان والتاكا ، أما أقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد، فلم يستطع الرحالة الاوربيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكباشى سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التى توصلت اليها حملات هذا الضابط المصرى كانت الأساس الذى ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الاولى فى عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبياناً بالطرق والمسالك التى أفرد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير فى مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية فى صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أثنى فيها على الجهود التى بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة، وأن هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت فى العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعة نهر السوباط ولكنها لم تستطع ان تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم فى مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط فى بعض مجموعاتها التى صدرت حول ذلك الوقت . وفى المؤتمر الدولي الجغرافي الذى انعقد فى باريس فى عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذى بنى عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتياد أعالى النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد فى حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرقها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التى وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصرى فى تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التى ارسلت الى أعالى النيل في النصف الثانى من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها فى تصحيح الخطأ الذى كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفى النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد فى الدور الذى لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصرى وتكوين امبراطورية فى افريقيا ، كما يرجع الفضل فى الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر فى تلك الفترة الى

(١١١) فردريك بنولا ـ مصر والجغرافيا ص ٢,٦ وما بعدها القاهرة ١٣١٠ هـ تعريب احمد زكى .

(١١٢) Hill, **Egypt in the Sudan** 1820—1881 p. 32.

تأسيس هيئةاركان حرب الجيش المصرى(١١٣) التى عهد برئاستها الى أحد الضباط الأمريكيين ويدعى الجنرال ستون Stone ،وكان القسم الثالث او الفصل الثالث من هذه الادارة يطلق عليه القسم الجغرافي اذ كان الغرض من انشائه القيام بالأعمال الكشفية الى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التى تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان اهم الأعمال التى تولاها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا فى هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارشادات هامة ورسموا كثيراً من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت أيضا قامت بعثة مصرية الى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالاضافة الى هدف التوسع العمل على ادخال الحضارة الى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الادارة والغاء تجارة الرقيق الى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك فى أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في افريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر فى كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التى قادها الى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك فى الفترة من فبراير ١٨٧٠ الى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصرى أن أصبحت الامبراطورية المصرية فى افريقيا عاملاً حاسماً فى السياسة الافريقية خاصة في الوقت الذى بدأت فيه الأطماع الامبريالية ، فكأن مصر ارادت بتكوين امبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الاوربى الى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية فى مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل أجنبي انتهى بالاحتلال العسكرى البريطاني لمصر،وارغامها على الجلاء عن ممتلكاتها فى افريقيا أدى الى أن تصبح تلك الممتلكات نهباً للاستعمار الاوربى ، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت الى اخلاء الأقاليم التى سيطرت عليها فان العمل الذى قامت به ظل باقياً فى وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى ثقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة ادارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فأعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفى أن نقرر هنا أن هذا الكيان هو الذى قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية اخرى فتح التدخل المصرى في السودان أمام الاسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجا منه الى داخلية القارة اذ قويت الثقافة العربية الاسلامية فى ظل الحكم المصرى كما أخذ الاسلام ينسرب الى الأقاليم الجنوبية من السودان التى تسكنها العناصر الزنجية الوثنية لولا أن الاستعمار الاوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت فى افريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا ارجاء تلك البقاع ومباشره المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية. وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل فى كثير من الجهات ليأوى اليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل فى غابات الجنوب ، وفى منطقة بحر الغزال تمكن الزبير باشا من تزعم التجار العرب وكان عاملاً هاماً فى توطيد الأمن وفتح الطريق البرى الى الخرطوم عبر أرض الزريقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٣) يرجع الفضل أيضا الى الجمعية الجغرافية المصرية التى تأسست في ١٨٧٥ وقامت بنشر الابحاث والاستكشافات الجغرافية ـ انظر عبد الرحمن الرافعى عصر اسماعيل جـ ١ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

فى فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث ان وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » فى انشاء مملكة لها ميول مهدويه فى جنوب بحيرة تشاد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم فى السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير فى مواصلة عمليات الكشف الجغرافي فى اقاليم الحبشة ، ففى ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر فى العام نفسه عاملاً هاماً فى دراسة هذا الاقليم الذى آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا، البكباشي محمد مختار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث أركان حرب وقد باشر عده أعمال جغرافيه هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذى قطعته الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيره اوسا ، كما حقق ضباط أركان حرب الجيش المصرى حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفى عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو فى اوغنده ، وفى العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسي ميزان Maisan حيث نجحت فى اكتشاف بحيرة البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذى كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء نهر السمليكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيره ألبرت . وفى عام ١٨٧٧ قام ضباط أركان حرب الجيش المصرى بوضع خريطه مفصلة لافريقيا تعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة أركان حرب الجيش المصرى خريطة اخرى شامله للممتلكات المصرية في افريقيا وبها توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعى الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم فى قبضة المهدية ١٨٨٥ ، ومما يستدعى الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هده البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الانجليزى لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصرى القديم والجيش الذى أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الاوربية لأن الحكم فى هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا فى مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « اذا علمنا ما كانت عليه الشعوب فى تلك الأقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ، وأن الأقاليم السودانية التى كانت مغلقة فتحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

اما سلاطين باشا فقد أكد في كتابه « السيف والنار فى السودان » على انتظام طرق المواصلات وتوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار عن بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية فى اعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .
CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

بيكر في كتابه « الاسماعيلية » أن امتداد الحكم المصري الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران،«وان السائح الاوروبي أصبح في امكانه أن يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه أكثر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة القطن في السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاشتغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر أن امتداد الحكم المصري الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر، كما ساعد الحكم المصري في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والمشيخات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزي وليس من شك في انه لو قدر لتلك الاصلاحات أن تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتيارات الأجنبية لكان من الممكن أن تكون نتائجها أعمق رسوخاً (١١٧) ذلك أن مصر اضطرت الى التخلي عن ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان ١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من اقتسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاستواء التي تشبث أمين باشا بابقائها تحت الحكم المصري ولكن الدعاية التي اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للغرابة حقا أن هذه الحملة التي كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد تحملت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات التي نجح ستانلي في التوصل اليها في بعض الأقاليم الافريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها في حركة الكشوف الجغرافية في افريقيا :

كانت موانىء الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجاري بين مناطق الانتاج الاستوائي في غرب افريقيا وبين الشعوب الاوربية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد أقاليم السودان الغربي وما يلي هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانيها أن تكون أقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى أقاليم السودان الغربي

(١١٥) Hill, Egylet in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٦) Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٧) الشاطر بصيلي : معالم تاريخ سودان وادي النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/١٥٠ القاهرة ١٩٥٥ .

واندمجوا في أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثره الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للتزود بما يحتاجون اليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى اخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامى حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انتاب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجارى الكبير الذى حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادى . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتصرت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول ان واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثمانى بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي احدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم فى هذه الاسرة الى أحمد باشا القرمانلي فى عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة أهمية استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانىء الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء فى توغلهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والتحدث بها واظهار اعتناقهم للعقيدة الاسلامية وذلك بمزاولتهم شعائرها على مرأى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم فى رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكوتو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازى باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفره ومنها الى بحيرة تشاد . ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وانما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاوز الفرعية ، والأمر الذى لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات فى التاريخ اللوبى ـ الاسس التاريخية لمستقبل لوبيا ص ١٧١/١٦٧ الاسكندرية ١٩٥٣ .

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية فيالجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩).

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما أقرتجمعية كشف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزي في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانلي أقوى حكام الاسرة القرمانلية ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التي وصل اليها النفوذ الانجليزي في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والي طرابلس وكبار تجارالقوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربي ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويبرز من أولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٨/١٧٧٩) وهورنمان Horneman الذي التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودتها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفي عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم واداي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودي بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة محمد المكني والي فزان وذلك بعد أن تسمى أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والشعائر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه أشد التأنيب الى حاكم طرابلس بسبب فشل تلك البعثة مرجعاً تبعة ذلك الى مسلك محمد المكني نحو أعضائها الا أنه كتب تقريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من أثر ذلك أن اعدت بعثة اخرى لكشف أقاليم السودان الغربي كان من أبرز أعضائها والسر أودني وكلابرتون ودنهام ديكستون Dixton (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانلي ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التي قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف أقاليم السودان الغربي(١٢١) وقد صحب هذه البعثة تاجر عربي من فزان يدعى محمد الوردي . وكان النجاح الذي أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة أخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتلة لتحمل حاكم ليبيا تبعة ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم انه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والي طرابلس كان محقاً فيذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة اذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الزوايا كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبي ص٢٠٠/٢٠٨ م.

(١٢٠) نشرت حكومة برقة اعمال البعثات الاستكشافيةالتي قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لوري أتيليو » .

(١٢١) ميكاكي : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرةالقرمانلية ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

استتباب الأمن اذ امتدت الزوايا السنوسية الى أجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير فى كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين اذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم فى المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن القافلة لم تكن تأمن على متاجرها وأموالها ورجالها الا اذا أخذت قبل قيامها وتوغلها فى الصحراء محررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمثابة وثائق مرور تمكنها من اجتياز أراضى قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحترم محررات اولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في افريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوتها فى أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن فى تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن فى الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحارى ، كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصحبوا قوافل التجارة فى طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فشملت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما توغلت جنوباً حتى وصلت الى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك فى أن انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعاة كانا سبباً فى انتشار الاسلام فى أواسط افريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفى غرب السودان فى مناطق واداى وبرنو وداهومى(١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التى ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى فى الجغبوب بفضل انشاء نظام محكم من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد بريتشارد في كتابه Sanusi of Cyraneica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية فى اوربا فى العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً أخرى كثيرة الى جانب الغرض الدينى فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمنه ومدافن الى جانب كونها فنوات يجرى فيها جدول من بركات الله » . وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن على السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء فى درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها الى الجغبوب بعد أن ارسل مجموعة من الاحواب السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدى السنوسي أن الوفد الذى ارسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكانت مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذى قرر صاحب الدعوة الانتقال اليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء اصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدا من أن الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة الا أنه قرر الانتقال اليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة فى اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال افريقيا الغربية عبر مصر الى مكة . وذكر الرحالة احمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

---

(١٢٢) الدجانى : الحركة السنوسية نشاتها ونموها فى القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى ـ السنوسية دين ودولة ص٥٠ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين باحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفى اواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا فى برقة باحدى وخمسين زاوية وثمانى عشرة فى طرابلس واثنتين وعشرين فى فزان واربع عشرة فى السودان وست زوايا فى الكفرة وخمس فى الجزائر وثلاث فى مراكش : راجع تعليق شكيب ارسلان عن الدعوة السنوسية فى كتاب حاضر العالم الاسلامى للوثروب ستودارد .

يكن اعتباطاً وانما نظر السنوسي فى اختياره هذا بعين الحكمة والروية اذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوى اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدى الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات اذ لم يترك السنوسي بلداً اسلامياً الا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الايطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفى عهد المهدى السنوسي انتقلت الزاوية الرئيسية من الجغبوب الى الكفره (١٨٩٥) ويعلل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي فى الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفره بوصفها مركزاً أكثر توسطاً ، وقصة الرحلة من الجغبوب الى الكفره رواها السيد أحمد الشريف فى كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج فى الرحلة من الجغيوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدى بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفره ملتقاها ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدى واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسى » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر ان الرحالة المصرى أحمد حسنين نجح فى تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك فى أثناء زيارته لها فى عام ١٩٢٢ مصحوبا بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدى كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وافريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة فى عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم نتشاد مركزاً للاسلام فى أواسط افريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة فى الصحراء أشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » فى كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية فى أخبار المملكة الطرابلسية » أن أهالى الجبل الأخضر طباعهم حسنه وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، اذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى واداي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمنا مطمئنا لايخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذى ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب فى وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التى أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة فى الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحاراها ومواقع الماء العذب

---

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجانى : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالآلة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٣٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية فى بيروت باشراف على مصطفى المسراتى ١٩٦٥ .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وان كان من المؤسف أن التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته فى الصحراء لم تصل الينا فالثابت انه خصص كتابا آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط الا من الاشارات الموجزة التى أوردها عنه فى ثنايا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذى أشاد بالأمن الذى حققته الزوايا السنوسية انما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزى « بل » Bell الذى اقام فترة من الزمن فى واحة الكفرة وأكد انه لم يحدث توغل اوربى فى الصحراء قبل العهد السنوسي. والجدير بالذكر أن انتشار الزوايا السنوسية فى الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناختبنجال وروزيتا فوربس التى قامت برحلتين فى الصحراء الليبية فى عهد السيد محمد ادريس السنوسي كانت احداهما برفقة الرحالة المصرى أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها فى عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذى قطعته من الجغبوب الى الكفره كان بعينه الطريق الذى اعتاده السنوسيون فى تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذى قام برحلته فى عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم فى خلال هده الرحلة التعرف على واحتي اركنو والعوينات ، ونجد أخبار هذه الرحلة مسجلة فى كتاب وضعه بعنوان « فى صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو فى الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها فى الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية أنها عامل هام من عوامل النفوذ فى الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وان كان فيهم من هذه الأشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التى قدر للدعوة السنوسية أن نصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ أحمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جغبوب التى ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للتجارة ، والواقع أن جعبوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجغبوب اتجه الرحالة المصرى الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجله التى كانت منفذاً نصدر عن طريقه حاصلات واداي ودارفور ، ومن أوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر ان الرحالة البروسى جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المتفرقة المسماة تبزويو ــ بوزيمة ــ بيانه ــ كبابه ولكن اسم الكفرة ــ كما أكد احمد حسنين ــ يطلق على واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر أنهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٣١) .

---

(١٢٩) وضعت روزيتافورس كتابا ضمنته اخبار رحلتها بعنوان The Secret of The Sahara

(١٣٠) تقدر هذه المسافه ب ٣٥٠٠ كم .

(١٣١) لم تظهر هاتان الواحتان فى الخرائط العسكرية الانجليزية والفرنسية التى وضعت في خلال الحرب العالمية الاولى ، اما خريطة افريقيا التى نشرها Justus Perter **في عام ١٨٩٢ فقد عينت استنادا الى اقوال العرب المحلية واحة صغيرة لم تذكر بالاسم بين خطي عرض ٢١,٥° شمالا خط طول ٢٣° شرقا وواحة اخرى على بعد واحد واربعين كيلو مترا من الواحة الاولى .**

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واحتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالاضافة الى الى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع فى الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروى نيدى فى افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ،كما نجح فى تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك فى ان التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً فى فتح طريق لرحلات جديدة فى الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٢) .

★ ★ ★

هذا هو ما أمكننا ابرازه فى هذه الدراسة لتوضيح دور العرب فى كشف افريقيا فى المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات اكثر استفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالاة الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون فى دراسة ونشر التراث العربي فى افريقيا ، اذ ليس من شك فى أن تاريخ العرب فى افريقيا يعد من الصفحات المجيدة فى التاريخ الافريقي أو التاريخ العربي فى افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية ،أو يقتصر الدارسون على المصادر الاوربية وحدها ، فان هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .



(١٣٢) احمد حسنين : فى صحراء ليبيا ـ مجلدان ـ القاهرة ١٩٣٠ .

العوامل الخارجيّة المؤثرة فى الأدب

محمود محمود *

تمهيد

الأدب فى أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفى صوره المختلفة من قصائد وملاحم الى قصص وروايات ، والى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة انسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفى جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تعليل هذه الظاهرة وردها الى بواعثها واصولها الاولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً الى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات ادبية على اسس علمية فى محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر فى شكل الأدب وفى مضمونه .

ويمكن لدارس الادب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل فى نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التى يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده ويقومه على اسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافى بجامعة الدول العربية ، قام بتاليف وترجمة العديد من الكتب وشارك فى عديد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

والأشكال ، ولا نحفل بالمحتوى والمضمون ، وانما نحاول أن ننصرف الى العلاقة بين الأدب والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا هي من مضمونه ، وانما هي علاقة ترجع الى البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ، وهي تتعرض كذلك للاجابة عن مثل هذا السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو افكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟ ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الاخرى ؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها هذا البحث الذى أخص به هذه المجلة ، وقد اعتمدت فيها الى حد كبير على ما كتبه رينيه ويليك René Wellek استاذ الأدب المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارين Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى بجامعة متشيجان ــ بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص فى لب الموضوع أود ان افرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لونان مختلفان من النشاط الذهني لاينبغي لنا أن نخلط بينهما . الأدب خلاق ، فهو فن ، أما دراسة الأدب فهى لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن أن يفهم الأدب الا اذا مارسه كتابة ، لا يستطيع أن يدرس شاعراً الا اذا نظم الشعر ، ولا أن ينقد المسرحية الا اذا كان مؤلفاً لها . ولكنا نميل الى القول بأن الكتابة الانشائية شيء ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ، فالدارس يصدر أحكاماً ثقافية يعتمد فيها على العقل والعلم ، وانتاجه نوع من أنواع المعرفة العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبى الذى يتصدى لدراسته تعبيراً عن عاطفة لا شأن له بالعقل أو التفكير المنطقى ، ولكن الدارس يعالجه معالجة عقلية منطقية ، شأنه فى ذلك شأن من يؤرخ للتصوير لا يشترط فيه أن يكون مصوراً فناناً ، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من الضرورى أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة من آلات الموسيقى .

وبديهى أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس الأدب تثير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة التى تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب نوع من انواع المعرفة ، أو علم من العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذى لايقدرونه أن ينصرف الدارس الى محاولة « لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئاً ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ، لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار ليست بنا حاجة اليه ، أو هو على أحسن الفروض ترجمة عمل فنى الى عمل فنى آخر أحط منه شأناً ، ومن أصحاب النظريات الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعه ، ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد يلم القارىء ببعض المعارف التى تتعلق بالمادة المقروءة ــ مثل وصف البيئة التى نشأ فيها ــ على الا يتجاوز ذلك الى اصدار الأحكام وصياغة النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً . ومن الكتاب من يظن أن فى هذا الرأى فراراً من الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية المنظمة » و « التذوق » الشخصي لانعيننا البتة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة فى صميمها هى المشقة ــ التى تبلغ حد الاستحالة أحياناً ــ التى يلاقيها الباحث عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة ــ والأدب بخاصة ــ معالجة أساسها العقل والمنطق ، فى حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

يستطيع الباحث أن ينغلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة اذا أخذ الباحث بالطرق التى طورتها العلوم الطبيعية ، فلا علينا الا أن ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع أن نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذواتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، اسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحث بعدئذ في الأسباب والبواعث ، ونردها الى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا الا أن نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمي كالاستقراء والاستنباط ، والتحليل والتركيب ، والمقارنة ، الا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة اخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وان تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها فى ذلك شأن العلوم الانسانية كالفلسفة والتاريخ والفقه والدين بل والدراسات الأدبية التى تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهى وان اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية الا انها — على أية حال — قد أوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام ديلذى William Dilthey فى عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، فى حين أن طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه — أو الادراك — عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباند Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة المشهور واعترض على من زعم بأن علوم التاريخ (ومنها الأدب) يجب أن تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة ، فى حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التى لا تتكرر . واستطرد فى شرح وجهة النظر هذه هنرك ريكرت Henri h Rickert الذى لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وانما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحس وبالتفرد ، ولا نستطيع — بطبيعة الحال — أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الاشارة الى مجموعة من القيم ، واذن فعلوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية — اعنى الاستناد الى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة اخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التى تتكرر » اما التاريخ (والأدب) فيهتم « بالحوادث التى تتابع » وهو ما يبشر به فيما بعد الناقد الايطالى المعروف بنديتو كروتشى .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكانت دراسته كدراسة اى فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى ان قصرنا هؤلاء على من ظهر فى عهد الملكة اليزابث — وهو العصر الأدبى الذى ينتمى اليه شيكسبير — والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة اى فرد من أفراد هذه الفئات التى ذكرنا . انما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغى أن نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذى يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم فى الأحكام . ان دارس الأدب — حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو أدباً من الآداب القومية — انما

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التى تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم فى الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا فى كل حالة من الحالات يبوءون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلا أن الأدب الانجليزى طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة فى العقل الانجليزى » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة فى التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد أنها لا تتفق مع تاريخ الأدب الانجليزى في العصر الفكتورى فى القرن التاسع عشر ، فقد كاد أن ينبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهى أحكام لا تهدينا الى شيء له دلالته فى التطورات الأدبية . واذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلا أو الحرارة ، أو الضوء ، او الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية فى شكل معادلات ، فان الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها اذا هى شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك ان القانون العام كلما أمعن في عموميته أوغل فى التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذى نبغيه من دراسة أى عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق فى أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث فى العلوم الطبيعية على الأدب ، وهى تكتفي اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب الثانى ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية فى « الادراك » الأدبى ، والتفرد ، والحالة الفذة فى كل عمل أدبى على حدة . ولهذا المذهب ـ بطبيعة الحال ـ أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدها الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبى ـ فوق هذا ـ لايمكن أن يكون فذاً تماماً والا لكان غير مفهوم بتاتاً ، من الحق ـ مثلاً ـ أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فذاً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هى أداة الأديب ؟ أليست الألفاظ ؟ وكل لفظ ـ كما نعلم ـ قول عام تتعدد مدلولاته أو تتنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة فى التاريخ أشار اليها ارسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالمى » و « المفرد » وقال ان الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعبأ بالأحداث المتفردة . وأشار اليها ايضاً الدكتور جونسون الأديب الانجليزى عندما قال ان الشاعر لا ينبغى له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد ـ والرومانتيكيون منهم خاصة ـ يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء فى مبناه أو فى معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبى له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالانسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر فى صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكراً ، والاناث ان كان من النساء ، والشعب الذى ينتمى اليه ، والطبقة التى نشأ فيها ، والمهنة التى يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة فى شكلها أو المتقاربة فى عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل أدب قومي مقوماته، بل ولكل الآداب والفنون كافة اذا نحن

حصرناها فى حقبة تاريخية معينة ، وان كان النقد الأدبى والتاريخ الأدبى كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد فى عمل ما ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو أدب من الآداب القومية ، الا أنه يفعل ذلك ــ بل ولا يستطيع الا أن يفعل ذلك ــ ــ فى اطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما أحوجنا فى العصر الحاضر الى البحث عن القوانين التى تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى اليه الباحثون الدارسون وان كانوا لايغضون من شأن الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارىء الأدب ، وادراك المضمون الأدبي بروح التعاطف مع الكاتب او المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا الى القوانين العامة التي تؤثر فى الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسة الأدبية المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فان المشكلة الاولى التى نواجهها هنا هى موضوع هذه الدراسة : الأدب ــ ما الذى يصح ان نسميه ادباً ، وما الذى لا يصح ان نسميه كذلك ؟ أى ما هى طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة الا اننا قلما نجد فيها اجماعاً أولها اجابات مقنعة .

من الناس من يتوسع فى تعريف الأدب فيقول انه كل مكتوب او مطبوع ومن ثم فان كتاباً مثل « مهنة الطب فى القرن الرابع عشر » أو « دراسة الفلك فى العصور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، أو كما قال الناقد Edwin Greenlaw ادوين جرينلو : « كل ما يمت الى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب ..

وعندما نحاول ان نفهم عصرا من العصور أو حضارة من الحضارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نتقيد بما انتهى الينا من مطبوع أو مكتوب .. ويجب أن ننظر الى العمل الأدبى في ضوء ما يمكن أن نقدمه لتاريخ الثقافة » وطبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فان الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالا وثيقا فحسب بل هى تتطابق مع هذا التاريخ . وانما نتعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة او المطبوعة . وهى ــ بطبيعة الحال ــ اهم مصادر التاريخ . ومما يحفز الى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون الى مصادر اخرى . كما انهم اكثر حفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير أننا اذا ركزنا اهتمامنا فى تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لايصح أن نقول ان هذة الدراسة أدبية ، اذ أن الأدب حينئذ لاتكون له حدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لاتكون له قيمة الا اذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فان مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ؛ وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول ان الأدب هو ما وصل الينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيرها الأدبى أياً كان موضوعها ؛ والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة ، أو ممتزجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الغنائي ، والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس اقحامه فى الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً فى اسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فاذا نحن قلنا عن مكتوب انه ليس بالادبي فنحن فى الواقع نقيس بمعيار الجمال المجرد أو النقد العميق فى عرض قوى متين .

ومعنى ذلك أن كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلاسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً ادبياً لانجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضا لبركلي وهيوم وبتلر وجيبون وبيرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب ـ وان تكن أشد ايجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض ـ ولو في صورة مبسطة ـ لمجالات تخصصهم ، ونحن وان كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون الا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جيبون الا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر الا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث الا باعتباره اقتصادياً ، الا أن التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون أن تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وانما هو مجرد باسط لها ، دخيل عليها ، باعترافه وبغير نكران .

اننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها في التربية والتثقيف العام . فليس من شك في أن قراءة نصوصها أجدى بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نزعم أننا ندرس الأدب ـ الذي يتصف بالخيال ـ لا يجوز أن نتقيد بهذا الذي نسميه « الكتب العظيمة » التي قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، اننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا الى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً الى اهمال دراسة الظروف الاجتماعية واللغوية والايديولوجية وغير ذلك من الشروط التي تتكيف بها الأدب . واذا نحن بالغنا في الأخذ بمعيار القيمة الجمالية جاءت احكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة «غير صادقة» ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال اسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلي على غيره من العلماء الانجليز الا لامتيازه في الاسلوب وبهذا المعيار الخاطىء قد يظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

واذن فخير لنا أن نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أعني على الأدب الخيالي وليس من الضروري أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً ، بل قد يجري شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في أدائه ، فاللغة هي مادة الأدب ، كما أن الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والألوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير أن مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن لألفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الانسان محملة بالتراث الثقافي .

وانما الفروق التي يجب أن نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالاتها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أي ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الاخرى ، التي قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو «الشعور» ؟ .. كلا .. فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية اخرى ليست مقصورة

على الأدب ، فلغة العاشقين عاطفية وان لم تكن ادبا ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي . ومهما يكن من أمر فان اللغة المثالية للعلم تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشره ، والنطابق تامٌ بين الاشارة وما نشير اليه ، والاشارة — أو اللفظ — اعتباطية ، أى من الممكن أن نستبدل بها اشاره اخرى دون الاخلال بالمعنى ، والاشارة كذلك لا تقصد لذاتها فهى كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه اليها خاصة ، وانما مهمتها أن تدلنا الى ما نشير اليه في غير لبس أو غموض.

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضةأو المنطقالرمزى، مثلها الأعلى لغة عالمية ، كتلك التى شرع فى وضعها ليبنتز فى أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا قورنت باللغة العلمية — فقد تبدو ناقصة فيبعضالنواحى،اذ هيتزخر بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكثر فيها الكلمات التي تؤدى معنيين مختلفين ، مثل قولنا فى الانجليزية Pole فقد تعنى القطب ، وقد تعنى رجلاً من بولندا . وهى تذكر وتؤنث على غير أساس فالقمر مذكر (وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهى بالانجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أى أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الاشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير منميول المتكلم أو الكاتبواتجاهاته وموقفه من الحياة. وهى لا تكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارىء وتوجيه نظرته وجهة معينة ، انها تسعى الى اغراء القارىء والى تغييره فى النهاية . فى اللغة الأدبية يكون للفظ فى حد ذاته أهمية كبرى ، فيراعى فى اختياره وزنه وايقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ، ائتلاف اللفظ مع المعنى لاحداث الأثر المطلوب .

ولا تظهر هذه المميزات للغة في الأنماط الأدبية بدرجة واحدة فالشعر الغنائى مثلا يُعني بالجرس أكثر مما نعنى به الرواية ، ولذلك كانت ترجمته الى لغة اخرى أشق وأعسر . وفي الانشوده نعبر عنالمؤلف لا نلمسه فى الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن يخفي فيها شخصه تماما والقصة الهادفة تنطوى على عنصر برامجي (علمى) لا نجده فى الشعر الخالص وان كان له أثر فى الشعر الهجائي أو فى الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة ثقافية فى الشعر الفلسفى والروايات التى تعالج المتشكلات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية فى شىء .

غير أننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق تفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبى للغة والاستعمال العلمي لها . فاللفظ فى الأدب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوقة ، ولغة أهل فن من الفنون فى التجارة أو الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلها . وهي أحياناً لا معقولة ، أو عاطفية ، — وان تكن أحيانا قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحادث أو شيء ما دون أن يكون فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب فى أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون أن يستمع اليه أحد ، وهل ثرثرة العجائز التي تكاد أن تخلو من المعنى ــ هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغةالأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل امكانات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة، وشخصية الشاعر فى شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلغلاً منها فى حديثه الخاص فى حياته اليومية ، ومن ثم تكثر فى الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفى الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون فى معنى اللفظ بتغير المناسبة فى النص الأدبي . واللفظ فى الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعي السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء فى شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة فى بعض الآداب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال فى اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لاخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح فى درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها فى قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك أن تستبدل كلمة باخرى أو تغير وضعها في العبارة دون أن تضعف أثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً في الناحية البراجمية (العملية) فى كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره فى النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة فى أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأى معين أو الحِكَم المصاغة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك فى ضروب انتقالية فى مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال فى الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواعظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكنا نؤثر أن يدخل فى نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن أعمالاً اخرى ليس الهدف الجمالى من أغراضها قد لا تخلو من عناصر جمالية فى اسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً الا فيما يشير اليه الكلام . فأنواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصوري . والعبارة فى الرواية أو القصيدة أو فى المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى فى الرواية التاريخية ، أو فى رواية من روايات بلزاك التي تنقل الى القارىء فى ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة فى كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل الينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » فى انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وانما يرمز بها الى شخص خيالي . كما أن الشخصية فى الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية فى الحياة الواقعية . انها فى الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجرى على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر أحياناً الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فاننا نخطىء فى النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد فى المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر فى المسرحية . وفوق ذلك يجب أن نذكر أن الزمان والمكان في أية رواية يسهمان فى الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست الا شريحة من

الحياة ، انما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع، ورسم الشخصيات، وانتقاء الحوادث ، وطريقة اجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها الى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام .

واذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند الى واقع ، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكيتس ومن اليهم . ولكنه لا يكفي لوصف مأثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيشرون أو مونتيني أو أمرسون ، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين بين ، مثل « جمهورية » افلاطون ، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد ، وتمييز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » نزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه . فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب . وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تنوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعده من روائع المأثورات ، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء .

واحب أن انبه الى أن الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور ، وتكاد أن تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارىء لا يكوّن من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها دستويفسكي مثلاً أو هنرى جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وشهواتها ، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حدّ الكمال وان لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالاضافة الى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والتشبيهات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال امكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذى يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال ، ولا يصح أن نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وانما ينبغي أن نقدر القطعة الأدبية بتمامها ، فلا نقول انها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها ، أو مقبولة في مضمونها مرفوضة في شكلها ، فانما هذا نظر قاصر الى الأثر الأدبي ، اذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

كيف ندرس الأدب :

اذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة عن ما هية الأدب ، فالسؤال الذى نوجهه بعد ذلك هو : كيف ندرسه ؟

ان دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التى هى من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج عن طبيعته ، عن نسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

ان نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته . فالعمل الأدبي هو الذى يبرر اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة أدبية

اخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية فى الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً الى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معاييره الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته الى خلفيته التاريخية . وبتقدم العلوم الطبيعية فى القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين الى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه فى دراسة العلوم . وانهار علم الأدب ، الذى وضع أساسه ارسطو في كتابه Poetics لأن الركون الى التذوق الخاص بكل قارىء أدى الى الاعتقاد بأن الفن ـ لانه لا يقوم أساساً على العقل وأحكامه ـ يجب أن يترك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُسمى هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير ان سير سيدني لى Sir Sidny Lee يقول فى احدى محاضراته : « اننا فى التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية ـ السياسية والاجتماعية والاقتصادية ـ التي ينبثق منها الأدب » ، وهو فى هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . الا أن الغموض الذى يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار الى الوضوح فى البيوتيقا Pcetics هو الذى يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين فى دراساتهم الأدبية .

وفى السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards رتشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذى اخذ به النقاد المحدثون فى أمريكا . وأدرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب الا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد فى روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي الى شكل ومضمون ، انما يشيرون الى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو فى تركيبها لا فى مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يشتمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة ـ مثلا ـ لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعقدة » ـ فاذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية ـ ولعل الأجدر بنا الا نقسم الأدب الى مضمون وشكل وانما نقسمه الى « مواد أولية » لا تبالى بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

ان هذه الطريقة فى دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطرق فنية فى «التركيب» والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج الى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال فى هذا البحث المحدود الكلمات ، وانما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي ارى انه لا يجوز ولا يمكن انكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وانما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب فى ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، الا أنها تتحول فى كثير من الأحيان الى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعلل الأدب ونفسره وترده الى اصوله الاولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا ـ فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن اخضاعه لأسباب خارجية ـ وليس هناك ـ في مجال الأدب ـ تطابق تام بين الأسباب.

والنتائج. وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور اذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك فى أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح فى تشكيل العمل الفنى . وانما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقى من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نعزو اليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يردون الأدب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الامة أو الشعب الذى ينتمي اليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضارى بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، واصول الدين والفنون الاخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببى » للأعمال الأدبية ولعلهم اشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وايمانا بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفى ظننا أن ذلك مرده الى انتمائهم الى البحث العلمي والوضعية اللذين سادا فى القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيجل .

وعندى ان هؤلاء الباحثين من هذه الزاوية مبالغون اشد المبالغة فى العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله او تقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير اهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر فى الأدب .

الأدب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة فى أن ظهور أي عمل فني الى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، او واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل وتفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرق الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن ان نقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذى تلقيه على الانتاج الأدبي فعلا . ويمكن كذلك أن نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسه لرجل عبقرى يهمنا معرفة العوامل التى أثرت فى تطوره العقلى والعاطفى والسلوكى . وهى دراسة لها قيمتها فى حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التى تم بها انجاز العمل الأدبى واخراجه فى صورة معينة .

دراسة السيرة اذن اما أن تكون بقصد القاء الضوء على العمل الفنى ، أو بقصد دراسة رجل عبقرى فد دراسة تاريخيه . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان او الأديب وهى اغراض ثلاثة متميزة . ويهمنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، اما الهدف الثانى فله قيمته فى الدراسات الانسانية ، فى حين أن الغرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفنى وهو علم نستطيع أن نقول انه فى دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من الوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التتابع الزمنى للأحداث أساس هام من اسسها وكتابة السيرة — فيالواقع — لاتفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل منعامة الناس ليس لهدور بارز فيحياة الامم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان أية حياة ـ مهما تكن تافهة ـ يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص فى صدق وأمانة وبتعبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر ـ من وجهة نظر كاتب السيرة ـ سوى انسان يمكن أن نعرض للقارىء صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى فى غضون هذه الحياة من أعمال،مع تقويم هذه الحياة بالقياس الى معايير نستمدها عادة من قانون أخلاقى سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة ـ كغيرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث فى حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتبالسيرة ـ منهذه الناحية ـ هى مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما فى هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع فى كتابه السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الزمنى للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة فى المادة التى تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الأدب بصفة خاصة .

وتهمنا فى هذه الصدد مسألتان : الاولى . الى أى مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية الى أى مدى تكون النتائج التي يخلص اليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها اهمية في ادراكنا لمعناها ومرماها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقاد يجيب بالايجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون فى آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لاتتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين فى التاريخ . ولكن هل هذا الذى يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وادب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الانسان . فانه بالنسبة للآداب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن اليها . كل ما نستطيع أن نحصل عيه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد .أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا،أو ما شابه ذلكثم ما يمكن أن نستمده من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو سئونه المالية ولكنا لانملك أثراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة نتشك في صحتها . والجهود الجبارة التى بذلت فى سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم الينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية،وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو نتف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا الى تطوره العاطفى أو المسلكى ومن الباحثين فى حياة الرجل من ركنوا الى مسرحياته والى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حيانه. وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير، ولا يمكن أن يكون ماورد فى المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقالمن أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحت اليه مآسيه وكوميدياته المريرة. اذ ليس من الضرورى أن يكون الكاتب فى حالة نفسيةحزينة لكىيكتب المآسى او يشعر ببهجة الحياة وزخرفها لكى يخرج الملاهى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً فى الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا الى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

بلسان شيكسبير . اننا نخطىء لو عزونا الى المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ، أو أن ننسب اليه فضائل هؤلاء الابطال أو رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات فحسب، وانما يصدق كذلك على الشعر الغنائى حينما يقول صاحبه « أنا » فهو فى الواقع لايعنى نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعى قد لاتكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبى ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فأمست دلائل الاثبات فى تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء الى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر اليهم وكأنهم أحياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء ــ على سبيل المثال ــ ملتون ، وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون . وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة امراً هيناً ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي بالحياة . والحياة بالعمل الأدبى . بل ان الشعراء أنفسهم ــ والرومانتيكيون منهم خاصة ــ ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها، فهؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول فى انحاء القارة الاوربية نفسها مثل الشاعر الانجليزى بيرون فعرف فى كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن أنفسهم فى رسائلهم الخاصة ، وفى مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحيانا سيرة حياتهم بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن أنفسهم فى أقوالهم . وليست « مقدمة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن أن نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند محاولة تأويل قصائدهم ، فى حين أن الشعر ــ كما قال جيته ــ ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث فى العلاقة بين السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعى والشاعر الذاتى . اما الأول ــ واليه ينتمى كيتس واليوت ــ فيقف من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه واذنيه لصوت العالم وحركته يسجل ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما يكتب شخصيته . وأما النوع الثانى فعلى نقيض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ، يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور فى داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من ناريخه سوى النوع الأول ، الذى يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر الينا من ادب الفروسية الخيالية والمقطوعات الغنائية التى شاعت فى عهد النهضة الاوربية ، والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبى .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتى ينبغى أن ندرك الفارق بين عبارة يلقيها الشاعر بقصد ذكر شىء عن حياته الخاصة وسيرته ، واستخدام نفس هذا الدافع فى عمل من الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد مثلاً فى الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبى من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفنى وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فان شخصية « ماكبث » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفنى على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان هذه العناصر كثيراً ماتكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها فى الحياة الواقعية . وذلك بدرجة تفقدها مغزاها الى

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بتسربة تتكامل مع غيرها من العناصر فى العمل الفنى . وعلى هذا الأساس بين لنا ميير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التى تعد من غير شك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العمليــة التى تزعم « المقــدمة » أنهــا تتصــدى لوصفهــا .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتى فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجــارب الشخصية قول خاطىء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفنى وحياة المؤلف ، فان ذلك يعنى أن العمل الفنى نسخة من الحياة ، ومن ثم فأن دراسة الأديب عــن طريق سيرته نوع من الدراسة يتجــاهل أن العمل الفنى ليس مجرد تجسيد للتجربة وانما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهوفى صورة الدراما او الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبى ، واذا استنــدت الدراسة الى حيــاة الأديب فحسب فان ذلك يكون بمثابة انكــار للتقاليد الأدبية التي تسرى فى الانتاج حتى ان كان ذلك على غير وعى من المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقــائق السيكولوجية الســاذجة ، فالعمل الفنى قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر ممــا يجسد حيــاته الواقعية . أو قــد يكون « قناعا » يختلف عن تكوين المؤلف يتخــذه لنفسه ليخفى خلفه حقيقة شخصيته ،أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة فى عمله الفنى انما هو جانب الحياة الذى وجه اليه انتباهه لفائدته فى الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة اخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التى يرويها تشكلها الى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت رالأفكار العامــة الــتى سبقــت .

ونخلص من هذا الى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة الى فحص دقيق فىكل حالة على حدة ، ما دام العمل الفنى لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماما من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمــارس الكــاتب صــور الحيــاة التــي ينقلها الينا فى أدبه والا ما اســتطاعت اميلي برونتى أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولــو أخذنا بهذا الرأى لتــرتب عليــه القــول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جنديا ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد أن يكون شيكسبير امراة من النســاء لكى يكتــب عن تجــاربها وأحاسيسهــا .

ولكنى أقول ــ برغم هذا كله ــ ان شخصية المؤلف لا يمكنأن تختفيتماماً من آثاره الأدبية ، انك نقرأ دانتى اوجبته أو تولستوى وندرك أن هنــاك شخصا وراء كل عمــل من أعمالهم ، وليس من شك فى ان هناك تشابهاً فى الصفات بين كتابات المؤلف الواحد فىالمناسباتالمختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لاتمت الى شخص الكاتب بصلة . فقــد نستخلص الصفــة « الملتــونيــة » فى أدب ملتــون أو « الشكسبيرية » فى أدب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فان الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معينفيمسرحيةأو شكلادبى آخر لا يسعه الا أن يعرض هذا العرف ممنزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة فى دراســة الأدب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمــات التى ترد فى انتــاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمــو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشــاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التى قام بها ، والمناظر والبلدان التى شاهدها وعاش فى اكنافها ــ كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أى تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأديب ، والمؤثرات التى عملت على تشكيله فى صورة خاصــة ،

والمواد التى اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا ان دراسة السيرة ليست لها قيمة فى « النقد » ولا ينبغى لنا ــ كما ذكرت من قبل ــ أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب فى الغزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الدينى أو الصوفى الذى صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من ايمان . وان قصيدة « وداعاً . . » للشاعر الانجليزى بيرون تقدم في صدق واخلاص ماكان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيرا مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نعنى « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكولوجية للكاتب باعتباره نمطا وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعنى القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعنى بها أخيراً أثر الأدب فى قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أتعرض للمعانى الثلاثة الاخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبدأ بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعة العبقرية الأدبية كانت دائماً مثار التأمل والتحليل . وقد تصورها الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل ان الشاعر « متلبس » يتملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، يسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذى ينضح عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقاد من عزا عبقرية الشاعر الى ما أطلقوا عليه اسم « الموهبة » ورأوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده فى نواح أخرى . فنجد الهة الشعر مثلا فى الاوديسي تحرم دبمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضرورى أن يكون المعوق علة بدنية ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجيا أو اجتماعيا ، فقد كان يوب أحدب قزماً ، وكان بيرون أعرج ، أما بروست فكان يعانى أزمة نفسية لأنه من أصل يهودى ، وكان كيتس أقصر قامة من متوسط الناس ، وتوماس ولف اطول قامة . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، واذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت انظارنا اليهم فى هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا فى انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل أخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمده عصبيته بموضوعات عمله الفنى ، أم هل تحفزه فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب فى هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، فى حين أن هذا العمل لا يقوم على التعقل العادى ؟ من رأينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دستويفسكي فى الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع فى عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

ولكنه فى الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجعاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم فى يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يفر من نفسه ليكون في الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التى يود لو كان مثلها وانما يكتفى بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبثان آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسي هنا هو أن الرجل العبقرى ـ فناناً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك ـ هو من الطراز الذى يكتفى بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو راى لا ينصف الأثر غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث فى العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات او الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهي أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل في العالم الخارجى ، وأن الحالم في يقظته اذا كان يقنع بأن يحلم بكتابة أحلامه ، فان الرجل الذى يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون ان هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يردهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء ـ والشعراء منهم خاصة ـ أنهم يخلطون المدركات الحسية التى تأتيهم عن طريق السمع والبصر ، فقد يرى الأديب للصوت لوناً ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكى منه ، لأن عصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع من التعبير وتؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا تبحث عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر فى ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمثل أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره » ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية فى الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى أن « عقلية الانسان البدائى التى سبقت العقل المنطقى لا تزال تلح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الرأى الذى سقناه لاليوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التى تقول بان وراء «اللاوعى الفردى» ـ أى بقايا الماضي المكبوتة ، وبخاصة عهد الطفولة والصبا ـ هناك « اللاوعى الجماعى » ـ اى الذكريات المكبوتة عن ماضي الجنس البشرى بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية فى الأنماط البشرية ، فهى أساساً أربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطاً . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطاً ، ومن اى نمط من الأنماط الأربعة التى ذكرتها ، ولا ينم أدبه دائماً عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذى يصدر عنه مناقضاً أو متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الغنائى الرومانتيكى

(مثل شيلى) من ناحية ، والشاعر الدرامى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائى (مثل جين اوستن) من ناحية اخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقديجمع الأديب بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له فى الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نيتشه يعزون الفن الى الهين ديونيسس وأبولو ، الأول ملهم الموسيقي أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الأحلام . وفي هذا الفارق الأساسى بين أدب رومانتيكى وأدب كلاسيكى .

وبتأثير نيتشه يقسم عالم النفس الفرنسي ريبو Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الأول « تشكيلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وبتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاتب بتخيل خيالاً « بصرياً » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالاً « سمعياً » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لأن المجال يضيق عن عرضها جميعاً .

هذا ما كان من أمر سيكلوجية الكاتب ، أما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الأدبى والمراجعات النهائية التي لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى أن نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الأديب وتكوين القصيدة أو الأثر الأدبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كروتشي أن الانطباع والتعبير — عند الفنان — عمليتان متكاملتان تخضع كلتاهما لقدرته على الحس الجمالى ، فالمصور يلتقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع — مهما تكن واسطة التعبير — يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا أن نطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحى » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو فى المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفى حالة الوحى تختفى التشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكأن العمل الفنى يُملى عليه من خارج نفسه . وما عليه الا أن يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد ان الكاتب أوالشاعر بوسعه أن يستثير الوحى . اذا هو تعاطى كحولاً أو مخدراً . لأنه بذلك يبرز ما فى عقله غير الواعي . ويقول كولردج ودى كونسى انهما اذا تناولا قدراً من الأفيون انفتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا رائعاً . غير أن الأطباء يؤكدون أن العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول احد النقاد الذين فحصوا أعمال دى كونسي قبل أن يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة فى كلتا الحالين .

ومن الشعراء وبخاصة فى العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعاً خاصة لكي يتملكه شيطان الأدب فيتكلم أو يكتب الأدب . وما أشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكى ينزل عليه الوحى فيصدر أحكاماً دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجد هذه الحالة الموحية فى الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط اسرته أو داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلاً لان الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكيا خياليا . وكان ميلتون يرى ان ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

الاعتدالين : الربيع والخريف . اما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول انالأديب يستطيع أن يكتب في أى وقت شاء ان هو توفر على الكتابة وانصرف اليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب الا تحت ضغط اقتصادى وحاجة الى المال . وسواء اخذنا برأى أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهى أن الانتاج الفنى يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وثمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفنى : هل طريقة الكتابة لها أثر واضح على الاسلوب الأدبى ؟ هل يهم فى شىء اذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواى يعتقد أن الآلة الكاتبة تدعو الى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها الى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدعو الى الاسلوب الفضفاضى أو الاسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبى يثبت احدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يملي على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون، وكان جيته يبنى العمل كله فى ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفنى وكلها لا ينتهى بنا الى نظرية عامة فى هذا الصدد . وكل ما لدينا اما طرائق فردية أشار اليها أصحابها مثل الذى خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوبير أو اليوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة ايجاد عامل مشترك فى جميع حالات الخلق العلمي والفلسفي والجمالى غير أن كل ذلك لم يؤد بنا الى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبى لابد أن تعود الى الدور الذى يلعبه العقل الظاهر والدور الذى يلعبه العقل الباطن فى الانشاء . وفى ذلك تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكى يمجد اللاشعور، والعصر الكلاسيكى يمجد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكى ذاتياً ، والكلاسيكى موضوعياً وان تكن هناك فروق اخرى بين الانجاه الرومانتيكى والاتجاه الكلاسيكى لا ينبغى اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبى ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وانما هو ايضا طريقة معينة في استعمال الألفاظ وايجاد ما بينها من روابط ، واذا كان « تداعى المعانى » صفة من صفات الكاتب الروائى ، « فتداعى الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدى بنا ذلك الى النظر فى خلق الشخصيات الروائية . لاشك في ان بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فان كثيراً من الشخصيات الروائية ليس فى الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس ان الشخصية الروائية ليست الا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفستوفيليس وفرتر وولهلم مايستر كلها « اسقاطات » فى قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالاخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستويفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة فى نفسه في تصوير بطلة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة عن فلوبير « ان مدام بوفارى هي أنا » .

ومن الطبيعى أنه كلما تعددت الشخصيات التى يخلقها المؤلف وانفصلت احداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب فى مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفنى وصلتها بشخصيته الى مشكلة اخرى في العلاقة بين علم النفس

والأدب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس فى تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمنا أكثر من غيره فى باب النقد الأدبى؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة فى علم النفس أثرت فى أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر فى الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته، شأنه فى ذلك شأن علمه مثلا « بالفلك » أو «التاريخ» أى ان الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وانما هو فى صوره المختلفة ، من شعر الى رواية الى مسرحية الى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أياً كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائى بصفة خاصة ينجح فى خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجى » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . ان كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكولوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكولوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية اذا قيست الى قدرته على التركيب وايجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالفطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها فى أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه اليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبى دى بونالد De Bcn ld « الأديب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هى نقطة البداية فى البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعنى دى بونالد بهذه العبارة ؟ اذا كان يفترض أن الأدب فى أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعى السائد « تماما » فهو لاشك مخطىء فيما زعم . واذا كان يعنى أن الأديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة اذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف واذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان فى ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . ان الكاتب لامفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها فى كل وقت أو حتى فى عصر معين من عصور التاريخ . واذا قلنا ان الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة فى زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فاننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة فى المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وان كان هيجل وتين يريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن تم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتمد عليها فى كتابه التاريخ . فاذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية ــ كما أشرت من قبل ــ تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا نختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهى علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولا بالكاتب ، وحرفة الأدب والأساس الاقتصادى للانتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب فى المجتمع وايديولوجيته مما يمكن أن نلمسه فى نواح اخرى للنشاط الانساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب فى مسلكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً فى المجتمع فان دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

اليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة أن نبرز مدى ما أسهم به الأرستقراط، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي امريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار واصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في اوروبا ينتمون الى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعلم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . اما في انجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الاوربية لأن الأرستقراط هنا لم يعزلوا انفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في انجلترا كانوا ــ بحكم قانون الميراث هناك ــ لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالميراث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في انجلترا ادباء مثل بيرنزا وكارليل وانما هؤلاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشيكوف من أصل ارستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذويب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الادباء من أبناء العامة .

من اليسير أن نجمع مثل هذه الحقائق، ومن العسير أن نحدد دلالتها. هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي اليها الأديب والبيئة تحدد له ايديولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي، وكيتس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأديب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري ــ خارج روسيا ــ أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعية ، أو ولاؤه الاجتماعي ، أو ايديولوجيته . اذ أن الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاتهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو أردنا فعلا أن نتعرف الى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فاننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك الى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها اهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذى عاش فيه .

وفى الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقرى الفذ قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذى ظهر فيه ، فهو يصدر عن المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفى العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بذواتهم ويكوّنون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفى عصر النهضة ظهرت طبقة « الانسانيين » الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يُخشى بأسه ويُحسب لقلمه حساب، حتى وان كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت فى العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامة الى الناشرين الذين باتوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقارىء . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذى كان يتحدى النبلاء ولا يبالى ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذى جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزاء المادى الوافر الا فى القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من أمثال سكوت وبيرون أن يفرضوا نفوذهم على الذوق والرأى العام . وكان فولتير وجيته قد أضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله فى القارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارىء بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورترلى » أثر واضح فى استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون فى القرن الثامن عشر يقراون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل أذواقاً متعددة . وبتنا فى العصر الحاضر نجد أدبا خاصاً بالأطفال وأدباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . وأخذت الكتب والمجلات تمعن فى التخصص وتبحث فى كل حالة عن ناشر هو أيضا من المختصين .

ومما تقدم نجد أن الأساس الاقتصادى للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذى يتوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه فى حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من أرستقراط القوم فهؤلاء الأرستقراط ينخرطون فى سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى محالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى فى العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين وأذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير اعجابهم وسرورهم . ولسنا بحاجة الى أن نشير هنا الى أن نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفى هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذى يؤديه الناقد ، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذى يتسع بين الناس ، واظهار ادباء وخنق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً — وبخاصة فى الدول الشمولية — رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت فى يدها توجيهه والرقابة عليه . فعظم بذلك دور الأدب فى تشجيع الاقليمية والقومية ، والاستراكية أو الشيوعية . وقد تفشل الحكومة فى تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات بوسعها أن توفر امكانات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاذاعة اتجاهات الدولة ونشر سياساتها وتأييدها . وذلك يؤدى بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقتراب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من أن أذواق الطبقة العليا ومعاييرها فى الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا أن العكس كذلك قد يحدث فتنتقل أذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفوكلور والفن البدائي . وليس من الضرورى أن يبقى وضع مقاييس الجمال فى يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على أن البورجوازية تملكت زمام الأمر فى الأحكام الجمالية فى الوقت الذى بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي فى يد الطبقة الارستقراطية .

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الأجيال ، فالشيوخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الأجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنساء الى السطحية ، وفى الأدب ــ كما فى الأزياء ــ طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغيير والتبديل وبخاصة فى عصرنا الحاضر الذى تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضاً بين أهدافه واهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع فى أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش فى نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التى بذلت فان العلاقة بين الانتاج الأدبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح فى خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب ــ كما يقول كولردج ــ عليه أن يخلق ذوقه الخاص الذى يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضاً . فالفن لا يكتفي بمحاكاة الحياة بل يحاول أن يُشكّلها كذلك ،وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات فى القصص التي قرأوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التي ارتسمت فى ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمته بالطريقة التي روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت فى « آلام فرتر » لجيته أو فى « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن نحدد تماماً تأثير الكتاب في القراء ؟ هل من الممكن أن نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غيَّر فعلاً اديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الاصلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء فى انجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التي أسعلت الحرب الأمريكية » بكتابها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التي أشعلتها مسز ستو ؟ وكيف أثر همنجواى وفوكنر فى قرائهما ؟ والى اى مدى كان تأثير الأدب فى ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك فى أن الروايات التاريخية لوالتر سكوت قد فعلت فعلها فى تقوية الكبرياء الوطني عند اهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع أن نقول دون أن نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه فى سذاجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جدية من غيره من القراء المتسعين المحترفين . غير أن كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للراى على طريقة علمية ، ولكننا يجب ألا نقلل من شأن الخبرة والتجربة فى هذه الامور ، على أن يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء فى مختلف الامم ، ولا يقتصر على قلة من القراء لا يمكن أن تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان اكثر الطرق شيوعاً ــ على كل حال ــ فى دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التي تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعي فى العصر الذى ظهرت فيه . ولسنا نشك فى أن الأدب يمكن أن يمدنا بالصورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الانجليزى « ان الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة واخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده ـ وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى ـ أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة فى أن كثيراً منا انما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليز ، وجلزورزى ، وبلزاك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كانتربرى لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي فى عصره . كما أن شيكسبير فى مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون فى كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد اليزابيث ، واديسون وفيلدنج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة فى القرن الثامن عشر . كما أن جين اوستن تصور أعيان الريف وقسس القرى في مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وثاكرى ودكنز يصورون العصر الفكتورى . ويصور جلزورزى وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة فى المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية فى أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة فى فرنسا ومنهم بلزاك وبروست ، وغيرهم فى روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين أعطونا صورة واضحة عن حياة الاقطاعيين فى روسيا . واذا قرأنا تشيكوف ارتسمت فى أذهاننا صور واضحة عن التجار والمثقفين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب أن نأخذ فى الاعتبار طريقة الكاتب فى معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهمه تسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتورى ، أو خيالى رومانتيكى يُمجد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات نعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عندمحاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الالماني كون برامزتت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها ـ كما وردت فى القصص ـ على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلا ـ لا يستطيع ذلك الا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدها من مصادر اخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فان هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس ـ مثل صراع الطبقات ، وكراهية اليهود ـ يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية اخرى ، بشرط أن نفسر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفى العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريبا هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادى أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ،تعاونا على

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدى بنا الى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً الى الخيانة والى الربا ، ونذكر فى هذا الصدد صورة شبلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأى السائد عن اليهودى المرابى .

ثم الم تقدم لنا الكوميديا الانجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الارستقراطية المنحلة المستهترة فى بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية اصباغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة فى واقعها والصورة الأدبية التى رسمها كتاب المسرحيات فى ذلك الحين .

ان الأدب يظهر فى وسط اجتماعي ، وفى بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » الناقد الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التى تؤثر فى شكل الأدب وفى مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط الى وسط أو من بيئة الى اخرى . فدراسة الوسط اذن هي أهم ما يُعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية فى البلاد التي يظهر فيها ، لأن هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب فى موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وان كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فان الباعث على كتابة الأدب وتلوين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع الى مصدر واحد ـ لا يمكن أن يكمن مثلاً فى العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا فى « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا فى وسائل الانتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كثير من التغير والتطور فى القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، فى حين أن وسائل الانتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة . وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والانتاج الأدبي فى أى عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي فى القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين فى الروايات الانجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلى ، وشارلوت برونتي ، فى أربعينيات هذا القرن .

ان الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي فى هذا البلد . وان كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادى الذى خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهموم الاقتصادية . ولكنا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادى مثل هذا النبوغ

الأدبي فى الولايات المتحدة فى العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب فى ذلك الحين فى بلد آخر غير انجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير فى كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل ان تراجيدياته لتنم عن حزن عميق فى نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء فى مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعى فى عهد اليزابيث . بل ان ماركس نفسه تحير فى العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن أن يقارن بأدب اليونان فى عمقه وجماله وقيمته. وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل فى المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن، ولن يكون هناك مصورون أو ادباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك — على احسن الفروض — رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

واخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ان الأدب لا يمكن أن يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجماعية أو اقتصادية ، بل ان اهدافه جمالية بحت ، والجمال وحده هو الذى يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على أساس أنه شكل من اشكال الفلسفة . وأنه لا يعدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من افكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة واحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة فى هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrici الذى بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماما ، وينكر وجود اية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas متلا « ان الأفكار فى الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غضون الشعر الا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر الا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه فى ذلك اليوت الذى يقول ان دانتى نفسه او شيكسبير ذاته لم يعطنا فكرا جديداً . ونحن نشارك بوس واليوت الرأى . وبخاصة فى الشعر الغنائي ، وليس ما فى الأدب المحض من فلسفة الا أفكاراً بدائية أو احكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليله . وكثيراً ما تكون الحكمة التى نستخلصها من عمل أدبى مصاغة فى عبارة موجزة ، أو فى بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ فى النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . ان ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء فى الأدب .

اننا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير فى خط موازٍ لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم الى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تعبير مباشر عن فكر الانسان . وانما الأصح ان نأخذ فى هذا الموضوع بنظرية لافجوى Lovejoy فيما اسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفى بحت وفكر

علمى ، واصول دينية ، ونصوص ادبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين فى المجال الفلسفى ، اما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة ايضا لا تُعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وانما تتابع كل فكرة مفردة ، اى انها تفتت النظم الفلسفية الى اجزائها الصغرى التى تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث فى النظم والكليات. والأدب فى طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى فىالأدب الا صورة «مخففة» من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفى يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما ان هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التى ترى أن الأدب وما اليه عناصر تصدر عن اللاوعى ولا يمكن أن يُعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التى تصدر عن الوعى المحض . ولعل فى الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز فى الدراسات الأدبية التاريخية على اللغاتالمختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نصشعرى،أو عبارةادبية خصوصاً اذا كان الكتاب من امثال باسكال وامرسون ونيتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للانسان . وليس تاريخ النقد الأدبى الا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تتقيد بنصوص أدبية معينة فى عصر من العصور .

وليس من شك فىأن الأدب الانجليزى يعكس فى كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثر شيكسبير بافلاطونية النهضة كالخطاب الذى جاء على لسان يوليسيز فى مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك فى تأثر ميلتونبالمذهب الأخلاقي والفلسفةالدينية السائدة فى عصره مما اخذ صورة نظام كونى كامل فى « الفردوس المفقود » ، ولامراء فى أن شعر دريدن يشرح الجدل الدينى والسياسى لعهده ، كما ان مقال بوب « عن الانسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراى أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج ــ من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين ــ فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً فى عمق شديد لآراء كانْت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانْت .

وفيالقرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراونج عنالصراع بينالدين والعلم فيما نظما من شعر. وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التى سادت فى ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوينرن وهاردى، واطلع برناردشو علىنيتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما الى حد كبير . وليس هناك من ينكر اثر فرويد فى الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع ان نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثر الادباء الأنجليز بالفلسفة ودراستهم لها .

ولو القينا نظرة على الآداب الاخرى للمسنا كذلك فى وضوح تأثر الأدب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله الى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفى المانيا نلمس

تأثير كانتْ في شيلر ، وأفلوطين وسبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون دستويفسكى وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدَّ فى الآداب الاوربية التى تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفى بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست فى ابراز هذه العلاقة أو اثباتها، انما المشكلة تتمثل فى سؤالنا : الى أى حد يكون ترديد أصداء أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ والى أي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفى متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر الى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفى ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه أعمق فكراً وفلسفة؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الانسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تَحوُّل شيلى فى تفكيره من المادية الى المثالية الأفلاطونية يجعله فى النقد الأدبى تحولاً نحو الأفضل ؟ ان هذه البلبلة فى التفكير مبعثها العقليون، ومرجعها الى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن والى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر.

لقد قام الكاتب الالماني رودلف انجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلى فى الحكم على الأدب وقال : «ان الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة الى شعر وتصوير ، وانما هو تعبير عن نظرة عامة الى الحياة » . نعم ان الشعراء — كالفلاسفة — يجيبون فى قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك فى كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً، وذلك برغم الجهود التى بذلها النقاد لبحث آراء الادباء والشعراء فى مشكلات حيوية بعينها، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، الا أنه مما لاشك فيه أن معالجة الادباء لهذه الموضوعات تستند الى الاحساس والانفعال ولا ترتكز على العقل والفكر، وتأخذ المعايير الجمالية فى الحسبان دائما .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأديب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الادباء أنماطاً ، فمنهم الموضوعى ، ومنهم المثالى ومنهم الخيالى طبقاً للفترة الزمنية التى ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التى تسرى فى الفكر والفن والعقائد والأزياء وفى كل مرفق من مرافق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة فى فترة ما تستند الى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحى الحياة — مثلاً — فى العصر الرومانتيكى متصفة بالاغراق فى الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً فى الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه فى البحث هو فى حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقليين انفسهم ، أما الباحثون من الادباء فلا يسايرون النظرية الى كل هذا الحد البعيد ويرون فى كل عمل أدبى تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الغوص في هذه المسائل العويصة التى لا تؤدى الى غاية ، والبحث فى مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحى النشاط فى كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ،أن يبذلوا الجهد فى التعرف الى الوسائل التى تتسرب بها الأفكار فعلاً الى نصوص الأدب. ولا أعنى بذلك ورود الأفكار ـ كأفكار ـ فى أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الاولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وانما أعنى اندماج الأفكار فى النسيج الأدبى بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أى عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبى فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وانما تمسى رموزاً بل أساطير . فالأفكار فى الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانها وتجمّلها استعارات وتشبيهات هى من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن فىالروايات أنيناقش الكاتب مشكلاتاجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو باسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت، وكما فعل دستويفسكى حيث ترد الأفكار فى خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

وانّا لنتساءل ـ برغم هذا ـ هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الاخوة « كارامازوف » لدستويفسكى اعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفى؟ ان المضمون الايديولوجي ، أو الفلسفى ليست له فى حد ذاته قيمة فنية ، انما الغرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التى لا تستند الىفكر ، وانما على حبك وسبك وتركيبخاص للعمل الفنى . والفكر الثاقب النظرى يعمق رأى الفنان ويوسع المجال الذى يصول فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً فى أبراز جمال الفن اذا اثقلت فيه الايدلوجية بحيثلا يتمثلها الكاتب فنبقى قلقة غير مهضومة فى العرض الفنى . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الالهية » التى يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثانى من « فاوست » الذى ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة فى الكوميديا الألهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشى عن الجزء الثانى من فاوست « ان الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفتهالأصيلة وتهبط قيمته الفنية » . ان الأفكار اذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) فى شخصياتالرواية ومناظر المسرحية كانتأقرب الى افساد العمل الفنى منها الى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفى الممتاز ولا بالفنى الرائع .

ومهما يكنمن أمر فان الشعر الفلسفى ليس الا لوناً واحداً من الوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . ولن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فلكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفى ـ كغيره من ضروب الشعر ـ الى الحكم عليه لابقيمة ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الأدب والفنون الاخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الاخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء فى بعض الأحيان يسنوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها فى ذلك شأن الأشياء الأخرى او الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

الشاعر بنظرية خاصة فى الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف النى جاءت فى شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء فى القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة. وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزى كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » أثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مُطّلع على الأدب الانجليزى أن فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات فى الشعر . وقد كان مالارميه يستوحى فى كتابته المتحف الوطنى للتصوير فى لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد فى صور فنية معروفة . وليس من شك فى ان لكل شاعر نظريته فى فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم فى الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقاد الا فى السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى فى الأخراج المسرحى، كما تعاون الشعر والموسيقى فى فن الغناء .

ووراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أى أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط فى الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح فى ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر — مثلاً — بهذه المحاولات الى تصوير فعلى أو نحت ، وانما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذى يسعى الى تحقيق ما بتركه النحت من انطباع لابد ان يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارىء.

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بعينيه . ومنهم من يعتنق مذاهب فى التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) ويطبقونه في آثارهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن الشعر يعتمد على الايقاع والتنغيم فى أوزانه وقوافيه ، ولكنه مهما برع فى ذلك لن يكون له فى هذه الناحية أثر الموسيقى تماما . وهناك من القصائد ماكتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسير والفنان معاً جنبا الى جنب كما يحدث فى الاوبرا . وفى هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمنى طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، أى أن العمليتين الفنيتين لم تتما فى وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتمشى مع ألحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فان الشعر اذا سما وأصبح قويّ البناء قلما يصلح للغناء ، أو يصلح لأن نسايره الموسيقى ، لأن الشعر الغنائى شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذى تعنى به « شوبرت » . بل ان الشعر اذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث «لعطيل» لشيكسبير.

فى اوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمزامير ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضا صحيح فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك تشابه لاينكره أحد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة قد يحدثان أثراً نفسياً واحداً كالمرح مثلا تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعى « لواتو » أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف فى المفارقة بين علاقة القديم بالحديث فى فن الموسيقى وفي الأدب ، فأثر الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . اما الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر فى بعض الحالات مصوراً يؤدى الفنين فى وقت واحد ، مثلما كان بليك أو روزيتى ، يبد ان وسائله التقنية فى الفنين مختلفة ــ وقد صور ثاكرى « بيكى شارب » باللون وبالقلم ، والصورة فى الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك أيضاً تباعد ملموس بين ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من نشيد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » فى العمل الفنى له تقاليد راسخة شكلها الماضى فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر فى طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل أو يتصور بعقل عام متحرر من أثر المادة التى يستخدمها ، وهى « الوسيط » .

والأجدر بنا فى هذا البحث الا نتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن نقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه ان هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب تتغذى جميعاً منها فى وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعا ، ولكنا نخشى أن تؤدى بنا المغالاة فى هذا الاتجاه الى أن نتجاهل العوامل الفردية التى كان لها أثر فى عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الفرد . فللرواية الأدبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون فى أمة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية اثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك أثرها فى جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغى لنا ان نفترض ان الفن والفلسفة فى عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية وراء كل منهما . وقد سبق لنا فى هذا المقال أن فندنا النظرية الألمانية التى تقول « بروح العصر » أو « تاريخ الفكر » الذى يسرى فى جميع ألوان النشاط الذهنى فى كل فترة من فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التى تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعاً بكراً يكاد لا يمسه أكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح أن أهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالى تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد فى تحليل الآثار الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها. وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين اثر ادبى وآخر موسيقى أو تصويرى . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة فى اسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشى فى هذا الصدد ان العنصر المشترك بينها جميعا هو الحس الجمالى ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط فى الفن . ولكن هذا الراي لا ينفعنا فى شيء لانه يجمل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الأجمال الذى لا بفيد يفول جون ديوى : « ان الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها فى كل تجربة » ، ويقول « جرين » ان العامل المشترك فى الفنون جميعاً هو النغم أو الايقاع ، ولكن هل من اليسير أن توازن بين النغم فى قطعة موسيقية والنغم فى بهو من أبهاء الأعمدة مع وجوده قطعاً فى كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين فى هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الاستاذ فى جامعة هارفارد الذى حاول فى كتابه « القياس الجمالى » الى حد كبير ــ ايجاد أساس رياضى مشترك للأشكال الفنية البسيطة وللموسيقى . وحول نظم الشعر الى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس فى الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، واذا نحن اخذنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التى تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الاخرى من ناحية ثانية لان اشتراك هذه الفنون فى « القياس الجمالى » أقرب وأقوى .

والرغبة فى الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم فى تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه فى الاسلوب بين الأدب والفنون الاخرى فى كل عصر من العصور ــ بين « الملكة الحسناء » مثلا للشاعر الانجليزى سبنسر وآية كتدرائية غوطية ، كما أن سبنجلر فى محاولته ايجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون فى ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفى القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا ادب « زخرفى » Rococo وهذا أدب « خيالى » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطى ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكى او واقعى أو تأثرى ، أو تعبيرى أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات فيتاريخ النقد الفنى الى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الاخرى هو التقسيم الذى كاد ان يستقر وتأخذ به اكثر الشعوب فى دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي المهلهل المفكك ، بين فن تشكيلى وآخر تصويرى .

غير انا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم الى كلاسيكى ورومانتيكى ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحيانا نجد ادبا رائعا وفناً تصويرياً أو نحتياً متخلفاً . ولقد تطور فن الكاتدرئية فى وقت لم يكن هناك فية أدب انجليزى يذكر . كما أن الأدب والفنون الاخرى تسمو أحياناً بين امة من الامم مع بقاء الموسيقى فيها فى حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكى من قديم فى حين ان الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف الا فىالقرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الأدب العربى بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية فى حين أن فن النحت ظل متخلفاً لأسباب ثقافية أو دينية .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره الموسيقى. وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب معين من ضروب الفن، في حين تجدب هذه الأمم وتبقى فى مرحلة التقليد او الاستعارة فى باقى الفنون. ففى عهد اليزابيت ازدهر الأدب ازدهاراً عظيماً وبقيت الفنون الاخرى متخلفة . واذا كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح في لون من الفنون دون الألوان الاخرى . فعند ظهور حركة التطهير فى انجلترا حدث اجداب فى فن التصوير لم يقابله مثله فى فن الأدب . ان الأصح أن نقول ان لكل فن من الفنون المختلفة ـ التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب ـ تاريخه الخاص به فى تطوره ، وبناءه الخاص وحركته الخاصة ولكل منها معاييره الخاصة برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد أن يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو فى الأدب فى كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث.

واذا ماتمت دراسة حركة التطور فى كل فن على حدة تبدأ محاولة جديدة لايجاد العوامل المشتركة فى تطوير جميع الفنون ، على الا ننسى أن هذه العوامل المشتركة لاتنفى وجود العوامل الخاصة االتى يتميز بها فن عن فن .



الزراعة بدون تربة

ترجمة : عبد الرحمن سلمان

لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جيرك ((عالم الفسيولوجيا الامريكي)) أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

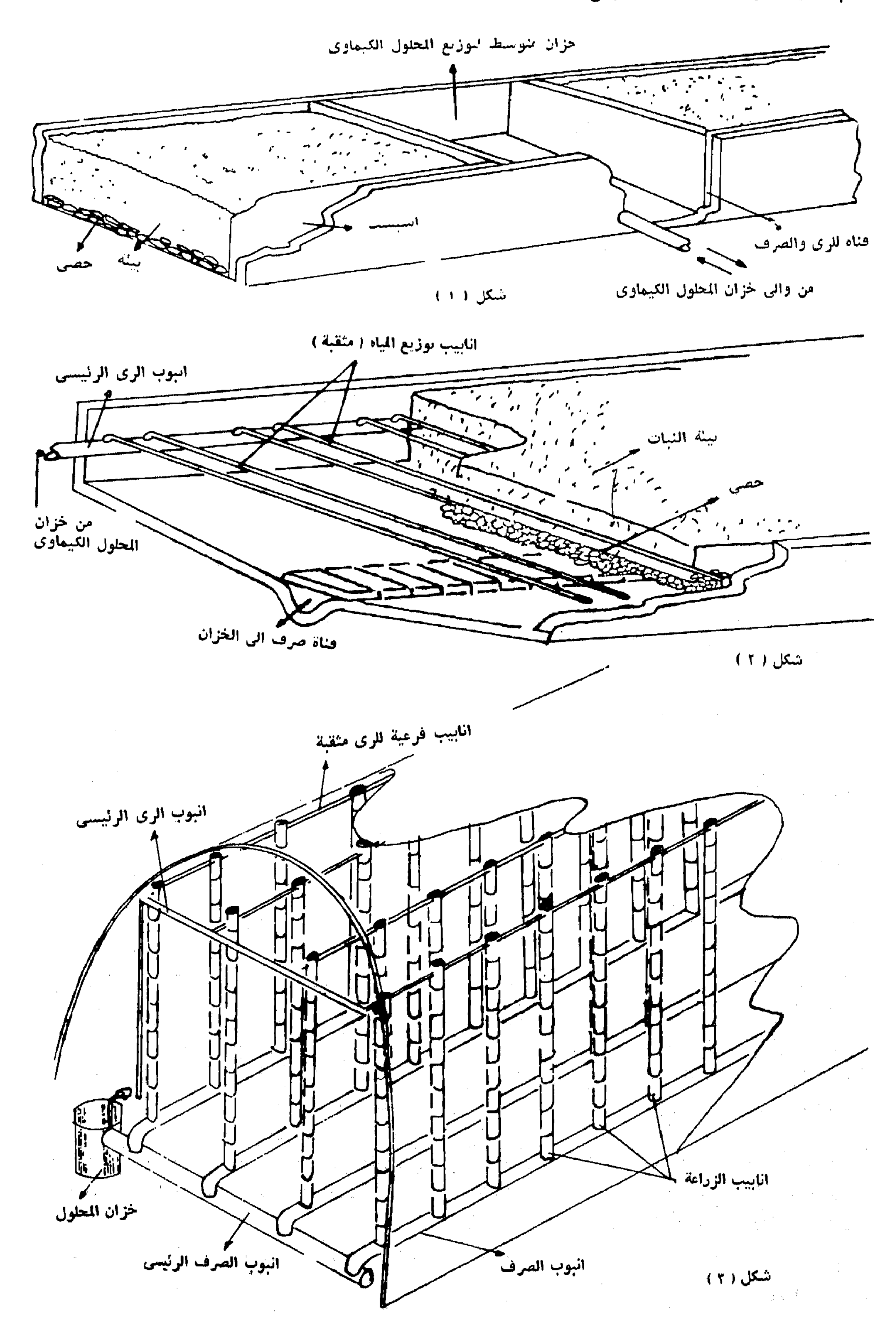
والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تغذية النبات ونموه .

وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعية الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراءى معها للقارىء أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وان يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدى الى ردة فعل سيئة بالنسبة للاسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد أثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكى فى الحرب الماضية الى تطبيق هده الطريقة فى صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير في تطوير هذا الاسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند فقدانه من المحلول. وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الاولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب.

ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أنشىء معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .



شكل (١)

شكل (٢)

شكل (٣)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة فى بلدان عديدة ، ولكن اليابان اكثرها تقدماً فى هذا المجال ، اذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ الف متر مربع ، ويلي اليابان جزيـرة أوروبا حيث تزرع شركة شـل للبترول ما مسـاحته ٦٠ الف متر مربع ، وفى ايطاليـا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ الف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً فى جزر كنارى وجنوب افريقيا وكندا كما يقوم الاسطـول الامريكي بزراعـة مسـاحـات على حامـلات الطائرات وفى الغواصات ولربمـا نرى هـذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسان أن يعيش هناك .



منظر من الداخل لنباتات الطماطم فى حقل الزراعة بدون تربة (صقليه)

** طرق الرى المتبعة فى الزراعة بدون تربة (Hydroponics)

١ ـ الرى الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحـواض يوضع بها مادة مالئة كالفيرمكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الاحواض خزان يحتوى علىالمحلولالكيماوى. ثم يضخ المحلول من الخزان الى أسفل الحوض حتى يمتلىء حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .

٢ ـ الرى السطحي Surfaee irrigation

تختلف هذه الطريقة عن الاولى بحيث تضخ المياه من الأعلى بدلاً من أسفل الحوضبواسطة أنابيب بها ثقوب موضوعة على سطح الحوض ؛ ويجرى تصريف الفائض من المياه من أسفل الحوض عن طريق قناة تصل الحوض بالخزان المحتوى على المحلول الكيماوى (شكل رقم ٢).



أحواض للزراعة بدون تربة . فى محطة التجارب الزراعية بالكويت .

١ ـ الرى الباطنى

٢ ـ الرى السطحى

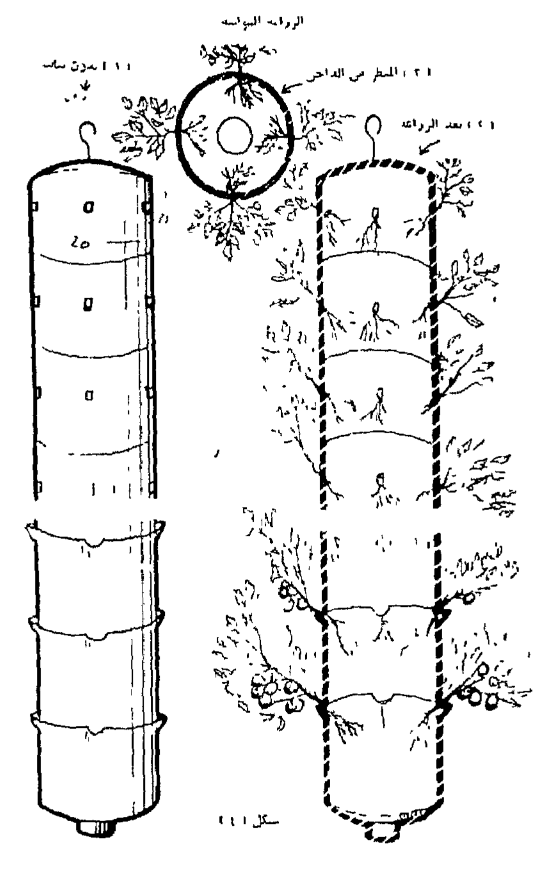
٣ ـ الزراعة الهوائية Aireoponics

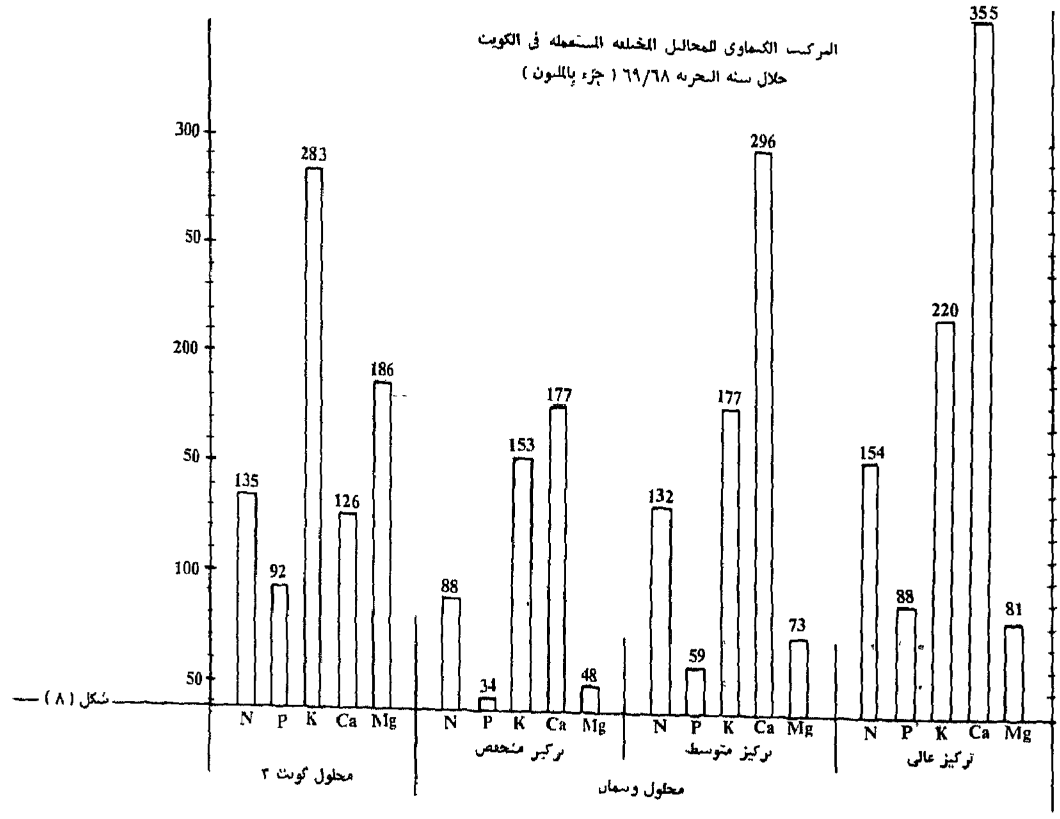
تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودى ، ويحتوى كل عمود على عدة أجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٣) . توضع النباتات فى فتحات خاصة فى الأجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع فى كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يضخ المحلول الغذائي فى الانبوب من الأعلى .

وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الأسفل (الأخير) ويوضع فوق الجزء الأول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع فى الأعلى ، وهكذا الى ان تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل أجزائه ، وما ان يصل الجزء الذى زرع أولاً الى أسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .



الزراعة الهوائية فى لاتنا بايطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع





المركب الكيماوى للمحاليل المخلفة المستعملة فى الكويت
خلال سنة التجربة ٦٨/٦٩ (جزء بالمليون)
300
50
200
50
100
50
135
92
283
126
186
88
34
153
177
48
132
59
177
296
73
154
88
220
355
81
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
تركيز منخفض
تركيز متوسط
تركيز عالى
محلول كويت ٣
محلول وسمان

شكل (٨)

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الاساسية الكبرى وهى / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكلسيوم والمغنيسيوم والكبريت . بالاضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صفرى مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

※ محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ$_{٣}$	٠/٥٨٨	٥٨٨ و٠	غرام/اللتر
بو$_{٢}$ كب أ$_{٤}$	٠/١٢٦	و٠	« / »
كا (زأ$_{٣}$) $_{٢}$ ٠ ٤ يد $_{٢}$أ	٠/٣٩٦	و٠	« / »
كا (يد$_{٢}$ كب أ$_{٤}$) $_{٢}$ ٠ يد $_{٢}$أ	٠/٣٧٦	و٠	« / »
مغ كب أ$_{٤}$	٠/٩٢٣	و٠	« / »
يد زأ$_{٣}$ (م٠٣٨٠ر١)	٠/٠٣٣	و٠	« / »
يد كل (م٠ ١٦٠ر١)	٠/٠٢٥	و٠	« / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	و٠	« / »
※ مجموع التركيز	٢/٤٨٥		« / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : ــ

ز	فو	بو	كا	مغ	
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦	جزء بالمليون
٤ر١	١	٣	٣ر١	٢	
٪١٦	٪١١	٪٣٥	٪١٦	٪٢٢	

※ **محلول « ويتمان »** **Whitman Solution**

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ$_{٣}$	١٢ر٠	١٨ر٠	٢١ر٠
يو$_{٢}$ كب أ$_{٤}$	٢٤ر٠	٢٤ر٠	٣١ر٠
كا (زا $_{٣}$) $_{٢}$ ٠ ٤ يد $_{٢}$أ	٦٠ر٠	٩٠ر٠	٠٦ر١
كا (يد $_{٢}$ كب أ$_{٤}$) $_{٢}$ ٠ يد $_{٢}$أ	١٤ر٠	٢٤ر٠	٣٦ر٠
مغ كب أ$_{٤}$	١٨ر٠	٣٦ر٠	٤٠ر٠
مغ كب أ$_{٤}$	٢٤ر٠	٣٦ر٠	٤٠ر٠
عناصر تانوية	١٨ ٠ر٠	١٨ ٠ر٠	١٨ ٠ر٠
※※ مجموع التركيز	٥٣٨ر١	٢٩٨ر٢	٧٥٨ر٢

* ـ النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي فى محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كا	مغ	
ـ التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨	جزء بالمليون
	٢ر٦	١	٤ر٥	٥ر٢	١ر٧	
	٪١٧	٪٧	٪٣٠	٪٣٥	٪١١	
ـ التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣	جزء بالمليون
	١ر٨	١ر٢	٢ر٤	٤ر٣	١	
	٪١٧	٪١٠	٪٢٢	٪٤١	٪٩	
ـ التركيز العالى	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١	جزء بالمليون
	١ر٩	١ر١	٢ر٨	٤ر٢	١	
	٪١٧	٪١٠	٪٢٥	٪٣٨	٪٩	

* **العناصر الأساسية الصغرى**

كسلات الحديد	غرام/اللتر	٠ر٠١
كبريتات المنغنيز	« / »	٠ر٠٠٣
حامض البوريك	« / »	٠ر٠٠٥
كبريتات الزنك	« / »	٠ر٠٠٠١
كبريتات النحاس	« / »	٠ر٠٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات ان تنمو فى مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقدامكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والازهار وبصورة تجارية فى هذا النوع من الزراعة بدون تربة : ـ

الخضروات : الطماطم ـ الخيار ـ الخس ـ الباذنجان ـ الفاصوليا ـ الكوسا ـ البازيلا ـ البقدونس ـ السبانخ ـ وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ ـ الشمندر .

أشجار الفاكهة : التوت الارضى ـ العنب ـ الموز ـ وغيرها .

الأزهار : القرنفل ـ الجلاديولا ـ الورد ـ وغيرها .

* المقارنة بين الزراعــة التقليدية والزراعــة بدون تربة *

أ ــ نتيجة لنمــو الخضروات والأزهـــار المستمر فى حالة زراعتها بالطريقة التقليديــة تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب ــ تضاف المواد العضوية للتربة قبـل زراعتها فى حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات اما في الزراعة بدون تربــة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

جـ ــ من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية فى الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د ــ يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالــة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول فى زراعة نباتات جديدة ، أما فى حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة (الكويت) .

هـ ــ يزرع عدد أكبر من النباتات في المتر المربع الواحد فى حالة الزراعة بدون تربــة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٢ر٥ ضعفاً فتكون تبعــاً لذلــك تكاليف الانتاج أكثــر انخفاضا عنها فى الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم فى محطة التجارب الزراعية بالكويت

** ويتضح من الجدول التالى المقارنة المشار اليها وكما تنطبق على الاحوال فى اوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
ــ الزراعة التقليدية فى الحقل	٧ كفم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
ــ الزراعة بدون تربة	٣٢ــ٣٩ كفم	٧٠ ليرة ايطالية	ستة اشهر
ــ الزراعة الهوائيه	٦٠ــ٨٠ كفم	٢٥ــ٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نعطى فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه فى ايطاليا :

ــ يقع هذا المشروع فى صقلية وهــو أكبر مشروع من نوعه فى أوروبا هذه الأيام ، انشىء المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطةالمؤسسةالزراعية للهيدرونبكس فى صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطيــة الاستهلاك المحلي .

وقد انشىء المشروع على أرض صــخرية لا تصلح لأى نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكليةللمشروع ٥٠٧٠٠م٢ زرع منها ٤٧٠٠٠م٢ واستعملت طريقة الرى السطحى هذا ويتخلل المســاحة طرقات صغيرة لأغراض الحصــاد والعناية بالنباتات كما ينخللها طرقات لمــرور العربات مساحتها ٢٠٠٠م٢ . ويغطى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقــواة بشباك من المعدن المجلفن ومثبتة على بروازمن الحديد . وتتــم التهوية بواسطــة شبابيك خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وبجاب مياه الرى بواسطة انابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه فى الأرض القريبة من المشروع) وتصب هذه المياه فى خزان يتسع الى ١٠٠٠ م٣ والذى يضاف اليــه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي مــن الخــزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى أصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقوب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للميــاه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عمليـــة الرى يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب فى الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما فقده مــن العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الرى .

ومن الأدوات المكملة للمشروع ما يلى :

ــ جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعــة مــن

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويزود الواحد منها بـ ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

ـ تجهيزات خاصة بالكيماويات الزراعية وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها ٢٤٠٠م٢ وتشتمل على ما يلى :

* غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة النسبية .

* غرفة الطاقة الكهربائية والمحنوية على مولد كهربائى احتياطي للطوارىء .

* مستودعات للأسمدة الكيماوية ، أوعية التغليف ، المواد والعربات .

* غرف استراحة للموظفين والعمال تشمل جميع المرافق .

* سكن الموظفين الدائمين .

* جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط بجميع مرافق المشروع .

** اما عدد العاملين فى المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً	١
رئيساً للمشروع (مراقباً)	١
مساعداً للمراقب	١
عمالاً (رجالاً ونساء)	٢٥

نعتمد الدورة الزراعية على حاجة السوق ومن أهم الاسواق التى يزودها المشروع مايلي :

ـ كاتينا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع وتزود بالنانجات بواسطة السيارات الكبيرة .

ـ روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل بواسطة عربات السكة الحديدية .

ـ ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل اما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

** تبدأ الدورة الزراعية فى سبتمبر بنقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ الانتاج فى نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى يونيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

** اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

ـ ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

ـ الرى : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار الرطوبة فى الأحواض .

ـ العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة وتعبئتها .

** ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الأساسية للمشروع ٥٠٠ مليون ليرة ايطالية اى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج	السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية	دولار
سبتمبر	بداية الزراعة			
اكتوبر	— —	—	— —	—
نوفمبر	٢٠٠ طن	٩٠	١٨ مليون	٢٩٠١٦
ديسمبر	٢٥٠ »	١١٠	٢٧ر٥ »	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠ »	١٢٠	٣٠ »	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠ »	١٤٠	٣٥ »	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠ »	١٨٠	٤٥ »	٧٢٥٤٠
ابريل	٢٥٠ »	١٤٠	٣٥ »	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠ »	٩٠	١٨ »	٢٩٠١٦
يونية		٥٠	١٢ر٥ »	٢٠١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طناً			٢٢١ مليون ليرة	٣٥٦٢٥٢ دولاراً

مصروفات المشروع

* مصروفات مباشرة :

العمال (٢٩ شخصا)	٣٥ مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠ دولار
مواد كيماوية	١٦ » » »	٢٥٧٩٢ »
وقاية المزروعات	٢ » » »	٣٢٢٤ »
تدفئة	٥ » » »	٨٠٦٠ »
طاقة كهربائية	٥ » » »	٨٠٦٠ »
أدوات	٥ » » »	٤٨٠٦ »
صيانة	٣ » » »	٨٠٦ »
مصاريف متفرقة	½ » » »	٨٠٦٠ »
نقليات	٢٢ » » »	٣٥٤٦٤ »
عمولة (٧٪)	١٥ » » »	٢٤٩٨٦ »
** المجموع	١٠٩ مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠٨ دولار

* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪	٥٢ مليون ليرة ايطالية	٨٣٨٢٤ دولار
مجموع المصروفات	١٦١ » » »	٢٥٩٥٣٢ »
مجموع الواردات	٢٢١ » » »	٣٥٦٢٥٢ »
* الربح	٦٠ » » »	٩٦٧٢٠ »

وهذا يساوى ١٢٪ من راس المال المستثمر .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية فى الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوى والحرارة المرتفعة الى حوالى ٥١ م فى الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية فى الحقل أمراً صعباً وخاصة فى فصل الصيف .

ومن أهم العقبات التى تحتاج الى حلول ما يلى :

١ ـ الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التىتحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ ـ الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ ـ عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

* وقد كان لاكتشاف النفط فى الكويت وتطور الصناعة أثرهما وفىمدة وجيزة علىخلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه اكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية فى الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا فى العراق سنة ١٩٦٦ ـ الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه فى اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتى بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجيةللزراعة بدون تربة فى الكويت ٢٠٫٠٠٠ متر مربع وهى واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صممت هذه الوحدة فى الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل فى هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحى وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية فى صقلية مع اختلاف فى الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية فى الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية فى صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية فى الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠٠ م٢ وهى مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الأنابيب البلاستيكية موزعة على سطح الأحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتى يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة فى فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية فى الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر فى الوحدة غرف اخرىللخزنوالتعليب وغيرهما.

ومن المتوقع ان يكون الانتاجفیوحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التى تمر بها ما معدله ٣٢ ــ ٣٥ كغم من الطماطــم في المتــر المربع الواحد اى خمسماية طن فى السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة ــ التقليدية ــ ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التى يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة فى الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً فى يد الانسان فى كفاحه من اجل التحرر من الجوع فى العالم .

	المعدل	الفواكــه		الانتاج			موعد الجنى		
الانتاج بالكيلوغرام بالنسبة للنبتة	وزن الفواكه	النسبة المئوية من عدد الفواكه	العدد	المعدل بالايام	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	كيلو غرامات	عــدد الايام	التاريخ	النباتات م٢
١ر٤٣١	٩٩	١٥	١٣٥	٠ر٤٧٧	١١	١٣ر٣٥٠	٢٨	نوفمبر	٨ النباتات
١ر٩٦٦	١٣٩	٢٥	٢١٥	٠ر٩٦٦	٢٥	٢٩ر٩٥٠	٣١	ديسمبر	
١ر٧٢٢	١٩٠	١٤	١١٨	٠ر٧٢٢	١٨	٢٢ر٣٧٠	٣١	يناير	
١ر٥٧٧	١٦٤	١٣	١٠٩	٠ر٦٤٠	١٥	١٧ر٩١٥	٢٨	فبراير	
١ر٢٣٩	١٣٦	٣٣	٢٨٣	٤ر٨٠٠	٣١	٣٨ر٤٠٠	٨	مارس	
									م٢
٣ر٩٣٥	١٤٢		٨٦٠	٠ر٩٦٨		١٢١ر٩٨٥	١٢٦	المجموع	

الكويت ــ السنة ١٩٦٨ ــ ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج فى قطعة واحدة مساحة ٥ر٤ م٢

الطب الرومانى (١)

عرض وتحليل : دكتور بول غليونجى

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما أصاب طب روما الأباطرة من الاهمال وقلة التقدير في اغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهيلينى . وتطلق لفظة هيلينستى Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها فى عهد أفلاطون وابقراط وأرسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما أصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فنوح الاسكندر (٣) ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريقيين في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الأصيلة بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بمميزاته .

ويزيدنا رغبة فى هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سيركليفورد ألبوت : الطب الاغريقى في روما **Greek Medicine in Rome** ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) أى أن الموضوع أهمل ٤٨ سنة .

---

١ ـ يتناول هذا المقال بالعرض والنقد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٣٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و٤٨ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذى جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ ـ افلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ ـ٣٧٥ ق . م) ، ارسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) .

٣ ـ الاسكندر الاكبر (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق . م) حاول صب العالم فى قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والآسيوية ، وقد عمّت الحضارة الاغريقية ـ نتيجة لغزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته ـ كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد أن كانت هيلينية .

٤ ـ Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمى فى هذا العهد وانحلال أخلاق الأطباء ، ورد هذا فى الباب الأول من مؤلفه في النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة وأطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الأسباب الاولى او الى النظريات العامة .

الا أن العالم الايطالي باتزينى (٦) دفاعا عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيرا على الاتجاه الذى لا يرى في حضارة ايطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في ايطاليا الا على انها أعمال اغريقية ، واوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشأن في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب، وتخطىء في تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند فى ذلك الى حجة بيولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الايطاليوطي Italiot ، أى الايطالى المهجن وهو الذى نشأ من تزاوج العناصر الايطالية الأصيلة بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزحت من اليونان الى شواطىء ايطاليا في خلال فترتين : احداهما في القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن ق.م ، فكان بذلك مختلفاً عن الاثنين وان كان كل من الرافدين طبع فيه طابعا عميقا، فتطعمت اغريقيته بمميزات جديدة ، تجلت في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولع بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركيب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الايطاليين الى نواحى الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس أدركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعته باتزينى بانه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الايطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (في اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب فى ايطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى فى بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان أول سكان ايطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة او المبادىء ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير أنهم ــ على سبيل المثال ــ اعتقدوا بادىء ذى بدء بأن الرماح هى قوى روحانية، وبالتالى بأن الآلات الطبية هى القوى

---

٥ ــ Galen **الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ ــ ٢٠٠م) درس فى برجامون بآسيا وفى ازمير وكورنثوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيبا للمصارعين فى برجامون فشاهدجروحاً كثيرة وجنى منها معلومات تشريحية قيمة ، ثم عمل فى روما اول مرة من ١٦٢ ــ ١٦٦م . واستدعاهاليها الامبراطور ماركس ــ اوريليوس مرة ثانية سنة ١٦٩م . ويغلب الظن انه توفى فى روما ، صنف والف بغزارة ،وامتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته اكثر موسوعة فى الطب الكلاسي .**

٦ ــ Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medizina, XIII, 6, P. 59.

٧ ــ Grecia Magna **اى اليونان الكبرى ، اطلقت علىجنوب ايطاليا حيث انشا المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .**

٨ ــ Plutarch **(٤٦ ــ ١٢٧م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة فى اثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما فى الشرق ، ثم انشا مدرسة بمسقط راسه ، وبعد سنة ٩٥م . اصبح كاهنا بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي الى الحث على الفضيلة اكثر من رميها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملأت مؤلفاته بشذرات طريفة .**

العلاجية(٩) . الا أنهم عندما التقوا بالشعب الاتروري(١٠) الذي نزح اليهم من الشرق مصطبغا بالاديان الاغريقية التي خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الايمان بأن الآلة هى أداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لتأليههم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى المرض في اعينهم مظهراً من مظاهر غضب الآلهة ، فكان من المنطقى — للوقاية من الأوبئة وللتخلص منها — أن يدعو مجلس الشيوخ الى الصلوات على انها اردع طرف محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهى نهاية طبيعية ، اعتقدوا عند زوالة انهم أدوا بهذا واجب التشفع والاستغفار على أتم وجه ، دون البحث عن أسباب نشأة الوباء أو زوالة الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي شغف بها الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، أى الايمان بأن المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلى الشعبي ، هما اللتان أضفتا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا الطب الدينى الشعبي الضيق الافق ، أنهم كانوا يقيمون الأضرحة المقدسة لالهتين مختصتين بالالودة ، أسموا احداهما Postverta اى المجيء بالحوض والثانية Prorsa أى المجيء بالرأس ، وأنهم بادىء الأمر ، اهملوا التشخيص والحمية والتكهن بمآل المرض (اى النذير) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالتوسل الى الآلهة التي لقبوها — تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب — بلقب الأب أو الأم ، وهذا أمر يشير الى تشبيه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان على أولادهما . اما ممارس الطب المحترف فكان شخصاً من أسفل الطبقات ، يلم بعض الالمام بخصائص العقاقير ، التي كان فيما عدا ذلك يتناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على أثر الحضارة الريفية على الطب ان أهم العقاقير كان الصوف ، اى صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل او البيض او بعض النباتات ، كما أن الدليل على أثر الدين أو السحر في الطب هو أولا وصف هذه المواد بنسب ثلاثيه — ومعنى رقم ٣ السحرى غنى عن البيان — ثم دعم العلاج الدوائي بالترانيم والتعاويذ التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد قوتها من شكلها الصوتى وايقاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب روما مركب أتروري نسلل الى حضارتها ، وتمثل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما فى فن التكهن بوساطة تفحص أكباد

---

٩ — لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة ، وبحث عن علة مباشرة لكل حدث ، واحتار فى تفسير احداث الكون ، فنسب الى كل شيء روحا ذات ارادة مستقلة، فالهه وعبده لتفادى شره واستدرار عطفه ، وهذا أصل الفتيشية (Fetichism) اى عبادة الاشياء الجامدة، وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذى هو القوة الشافية او المؤذية ذاتها .

١٠ — Etruscs الاتروريون ، شعب يظن انه من اصل آرى قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجأوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم في خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة الايطالية بفضل تفوقه الحضرى على قطان ايطاليا ، وكون فى القرن الخامس ق . م اتحادا من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب اثراً بليغاً فى حضارة الرومان ، فرئت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسقانيا الحالية .

١١ — تعتمد التعاويذ والاغانى السحرية على تكرار الاصوات وايقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الاذهان كتأثير الطبول ، تمهدها لقبول الايحاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان أغلب التعاويذ مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ابراكدابرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

القرابين ، وهي عادة نبتت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو ان مردها الى العقيدة بأن روح الآلهة تتقمص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولذا، فمع انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقلية الصادرة عن الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاتروريين ، وبفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتباس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاترورى من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الأتروريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلل الطب الاغريقى ، والتي كانت بدأت فى بطء من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الأتروورية الى حد كبير بعد هزيمة الأتروريين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هى التى اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء فتفشى فى روما ثانية فى سنة ٢٩٥ ق.م. وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذى حازته معابد اله الطب الاغريقى اسقلابيوس ، فشيدوا له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (٣١) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ؛ وتبع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة اتينا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماوات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضرى انقسم ممارسو الطب فى عهد الحروب الأرضية الى ثلاثة : الطبيب المختص، ورب الأسرة، والممارس الأترورى ـ اللاتيني ، الذى كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لأهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف فى الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهيليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلوها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما الفه علماء القدامي ، وترجموه الى الاغريقية ، الا أن جل هم اطباء الاسكندرية ـ تبعا للمؤلف ـ كان جمع المال والاطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى انهم اصبحوا أول اهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء السكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافرا ووصلوا الى كشوف خطيرة . وقد برز

---

١٢ ـ سارجون الاول (شاروكين) ملك اشور فى القرن ٢٤ ق.م . وجدت فى اتروريا بايطاليا نماذج تمثل اكباداً من البرونز تشابه نماذج الاكباد التى كشف عنها فى بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ ـ يروى ان الطاعون تفشى فى روما ، فاوفدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابداورس باليونان للتضرع الى اسقلابيوس، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم اعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا ثعباناً من الثعابين المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التى اقلتهم ، فتفاءلوا خيراً ونقلوا الثعبان الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذى يجسمه معبداً فى جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس واصبح المعبد مزاراً للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارثولوميوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشاراً به .

١٤ ـ اسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، اخذ الطب عن القنطور شيرون فبرع ولم يكتف بابراء المرضى بل اعاد الحياة الى الموتي فاثار بذلك حنق اله الجحيم الذى خشى على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الآلهة زوس الذى قضى على اسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية فى كل العالم الهيلنستى وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المصرى امحتب الذائع الصيت هو الاله اسقلابيوس.

فيهم علمان من أعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قو) (١٦) ،الذى عنى بالتشريح وامتاز بوضوح التفكير وباستعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذى آمن بنظرية الأخلاط ، وفقا لنشأته فى « قو » مسقط رأس أبقراط واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في ان ايراز ستراتس استمد اسس معرفته من الأعضاء اكثر من عنايتها بشكلها ، وهى التى اسندت أهمية قصوى للنفس (Preıma) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى قربت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولاريب في أن العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن اساسى في النهضه التى حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لعلة البرديات المصرية التى وصلت الينا (٢٠) وللخسارة الفارحة التى أصابت العالم عندما أحرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

---

١٥ ـ هيروفلس (Herophilus) عمل فى الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان اكبر علماء التشريح بين القدامى ، وقد زاول فى موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشرى تشريحا منتظما .

١٦ ـ قتّو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطىء الآسيوى فى بحر ايجه ، نزح اليها شعب دورى وشيد بها معبداً لاسقلابيوس ، وقد نشات فيها مدرسة طب عمل فيها ابقراط اشهر الاطباء فى التاريخ ، الذى قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ ـ ايرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالى ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالى ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان اصغر منه سناً ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزمية ، وبرع فى الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكشف ببحوثه عن الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين وأوردة واعصاباً ، واجرى تجارب على الأعصاب الحية .

١٨ ـ قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطىء الآسيوى ، تقع امام جزيرة قتّو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قتّو .

١٩ ـ يحق لنا ان نتساءل الى اى مدى انطبعت نظريات السكندريين بالتعاليم المصرية القديمة ، مثلا بتلك التى تناولت النبض فى (كتاب القلب) ببرديات سميث وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدّر بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفشى الا للاطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذى فات الزوار الاغريق الذين لم يحصلوا ، تبعا لسترابو (١٧ر٥) ولابن ابى اصيبعة (المجلد الاول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التى جمعها البطالمة فى مكتبة الموسيون .

٢٠ ـ لم يصل الينا من البرديات الطبية المصرية الا تسع ،منسوخة فى عصر المملكة الوسطى نقلا عن أصول أقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنفت لغير الاطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبى ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم فى هذه العصور .

٢١ ـ الموسيون (Mouseion) « اى دار الموزيات (Muses) الالاهات التسع الشقيقات اللواتى كن يحمين الفنون والعلوم فى ميتولوجيا الاغريق » واشتقت منها (Museum) المتحف ، اسسه البطالمة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة فى العالم الهيلنستى ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من أثينا ورودس وغيرهما ، منها مجموعات ارسطو وثيوفراسطس وابقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرهما من دور الكتب الكبيرة ، وقد عنى علماؤه بتحقيق النصوص التى جمعوها وترجمتها الى الاغريقية ، وعمل فيه هيروفلس وايرازستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افتروا على العرب تهمة هذه الجريمة .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التي اكتفت بملاحظة الأعراض وحسب وهي المدرسة التجريبية ، وتلك التي بنت طبها على نظريات عقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكندرية ، اما في بقية العالم الهيليني ، فقد فقد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد تفتت الامبراطورية ، وعاد الشعب الى التعوذة والسحر وطب المعابد الذى كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقي . وبذلك دخل الطب الاغريقي روما بمركبيه :العقلي والروحاني بعد تطور طويل ادمج في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفي تعاليم التشريح ووظائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا التعدد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلماء السكندريين ، من نحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقيين ورسامين واطباء .. الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس الشرير (كاكرجيتس . Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الغموض ما يزال يعم هذه الحقبة التي راقت فيها الحضارة الهيلينية في اعين مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذى نعرفه أن روما ــ بطبيعة الحال ــ هي التي ورثت اكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد أن ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبيعة روما في البلاد المفتوحة تميل الى الاندماج اكثر من ميلها الى التعالى بهيبة الفاتحين ، ولذا فان الطب الاغريقي اهدى طب روما تماسكاً وقواماً كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديده ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة تطبيقا يلائم احتياجاتهم .

يتناول الباب الثالث اطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم وكان اول هؤلاء ارخاجاتوس (Archagathus) (٢٤) الذى وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقلبيادس (٢٥) . Asclepiades الذى حاز نجاحاً هائلاً لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراعته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقاً لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التى موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها أى وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان (٢٦) ــ كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولاً تاماً للطب الهيليني لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذى اقتبسوه والنظرى الذى اهملوه .

---

٢٢ ــ الأيونيون ، نسبة لأيونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطىء آسيا الغربى ، واهم مدنهم ملطية وساموس وافسس وخيوس ، كما انهم أسسوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت أيونيا في القرن السادس ق.م مركز اشعاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ ــ بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) ــ الشرير ــ توفى في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ ــ Archagathus ارخاجاتوس، أصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بقدومه اليها اول تسلل سافر للطب العقلى اليونانى اليها .

٢٥ ــ Asclepiades اسقلبيادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ ــ ٧٥ ق .م . علّم البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليوفُنتس والمدرسة الذرية ، ولم يعر التشريح أية اهمية .

٢٦ ــ Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ ــ ١١٧ م . ولد بايتاليكا بأسبانيا وكان غازياً عظيماً وبناء كبيراً .

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق (ونظريانهم) الدين تركوهم وشأنهم فى قو وابينا والاسكندرية ـ حيث استمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التي تبلورت فى أربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجزمية (Dogmatist) التى آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرستى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الابيكورية (٢٨) ، والمدرسه التجريبية (Empiricist) التى انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالتشكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التى استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائله بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التى تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين أطباء الاغريق في الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسيين (Pneumatists) التي نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجزمية) وهى التى انكرت المادة واكدت ان هناك جوهراً أولياً ، هو النفس (Pneuma) ، الذى نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدى أنصار هذه المدرسة البعث لنظرية الاخلاط التى تصورت المرض على انه حال في توازن الاخلاط الاربعة في الجسم في نسبها، ولا يخفى ان ، فكرة النفس او الروح قد أخذنها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية أضفت على هذه النظريات نتابها تجسم في المدرسة الاصطفائية (Eclectic) التى عمت العالم الطبى في نحو ١٠٠ م وأخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان أبرز أنصارها جالينوس (٣٠) الذى جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بآخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما ان النزعة نفسها أدت بمصنفيهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكه مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

---

٢٧ ـ الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بان المادة جوهر نارى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة فى الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم المبالاة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والالم .

٢٨ ـ الابيكوريون ، تابعو الفيلسوف ابيكورس (Epicurus) (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) الذى يظن انه ولد بجزيرة ساموس، والذى قال ان اعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يعن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فاصبحت تسمية الابيكورية مرادفة للانغماس فى الملذات الجسمانية .

٢٩ ـ اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة ترمى الى « ابعاد ريح شخص حى او ميت أو ميتة أو عدو او عدوة أو اله أو الهة » ، ولا مراء فى أن المقصود منها هو النفس او النفث ، وهذا تعبير روحانى لا يؤدى معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس ـ فى نظر الشعب ـ حامل للروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان اول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت فى ديانة المصريين ، هو طقس يسمى « فتح الفم » ، والسحر يؤمن بقدرة النفث على الحاق الضر ، فقد جاء فى كلام الله : « قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد » .. (سورة الفلق) ، واننا ما نزال نقول عمن يقع ضحية عمل سحرى انه « اتنفس » . وقد ورثت الديانات المصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تدعيم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك فى ان فكرة البنوما (Pneuma) وهو قبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة فى خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التى عمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الافكار ان لم تكن وريثتها المباشرة .

٣٠ ـ جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

وكان اول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو (Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو السياسى الرومانى ، والتشهير بالطب الهيلينى لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حير القدامى كما حير المحدثين ، فقد وصف ، فى كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما نظم مزارعه على نسق هيلينى ، واشرف بحكم وظيفته على بناء أول باسيليقا (٣٢) بنيت على طراز هيلينى فى روما ، واوصى ابنه بمجافاة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة مائلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين جمعوا موسوعات منظمة أظهروا فيها قدرتهم على التوليف بين المتناقضات لوكريشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ، وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ الاغريقية بعد ان البسوها رداء لاتينيا،وحذوا حذو كاتو فى تبسيط الطب وعدّه شيئاً فى متناول الشخص العادى ، ومثال ذلك قول (فارو)ان الطبيب قد يفيد احياناً ولكن راعياً ذكيا يستطيع سد اغلب الاحتياجات الطبية،وتعرض (فتروفيوس) المعمار للكتابة فى الطب فى موسوعته عن الفن المعمارى (On Architecture)

اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التى نالها جعلت العالم يعده احيانا طبيباً ممارساً ، وكاتباً فذاً اطوارا ، وقد لقب بسيسرو (٣٧) الطب في نظر الآخرين،وبما ان مؤلف سلسيوس يعد اليوم أفضل مرجع للطب الرومانى فان هذا الكاتب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى الرومانى ذا الذهن الحاد القادر على ابداء النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة والحياة العامة .

---

٣١ ــ كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ ــ ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسرة ريفية ، والتحق بالجيش فى خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب فى الزراعة .

٣٢ ــ ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ ــ لوكريسيوس (Lucretius) شاعر لاتينى ولد بروما (حوالى ٩٨ ــ ٥٥ ق.م) الف قصيدة فلسفية (عن الطبيعة) (De natura rerum) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ ــ فارّو : Marcus Terentius Varro (١١٦ ــ ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتتلمذ على اشهر علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، الف فى الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس فى الريف الرومانى ، والف فى اللغة اللاتينية .

٣٥ ــ فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكرى من عهد اغسطس ، الف فى فن العمارة عن خبرته الخاصة وعن كتب المعماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ ــ سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل فى روما من ١٤ ــ ٣٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكرى ، ولم يبق منها الا الجزء الطبى وهو يتماشى مع نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهيلنستى ، وقد ضاع فى أثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد فى اوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ ــ سيسرو Marcus Tellius Cicero (١٠٦ ــ ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمى ابو الوطن ، من اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

وقد كان آخر الموسوعيين بليى Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذى لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كان مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات،وخلاصة الأمر ان الطب اصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج فيالجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه ــ مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود ــ ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطقراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، اذ أن الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من الخبره مايسمح بمراقبة هذا العلاج اتونهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعتادوا علاج اهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقيصر عنايته الخاصة بهم ووضعه طبيبه الخاص وناقلته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحت تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر ــ في رأيه ــ على الحرص على سرعة اعادة الجندى الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدى الى خسارات طفيفة في جانب المنتصرين وضياع كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود ــ بتمييزهم عن الجرحى ــ فان روما خصصت لهم معاهد أطلقوا عليها معاهد الوهن والاعتلال (Valetu- dinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق فى المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبشتى سبل الحياة الصحيه .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقى العلاج منزلياً ، الا أن حبهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحت اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يختارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات .. الخ . وابتنوا المساقى التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts .) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ،اذ أن أنابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب التسمم بهذا المعدن) ، وان أنابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدره مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الاخرى ، مصارف

---

٣٨ ــ بلينى Gaius Plinius Secundus (٢٣ ــ ٧٩ م) ولد فى ايطاليا ، درس فى روما ، عمل فى الجيش ثم فى بلاد الغال وافريقيا واسبانيا وبلجيكا وتقلد فى آخر مطافه منصب امير البحار ، توفى اثر استنشاقه ابخرة بركان الفيزوف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه عن التاريخ الطبيعى كنز من المعلومات عن تاريخ الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة فى روما ، الا انه شغف بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطليق ، وباساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا فى كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة اجدى وانفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذى اقتصر علـى علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض اخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب – وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب – ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت – اللهم الا باستثناء بعض الحالات المعدودة – نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيليات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احياناً الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للاطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الراى حتى بعد طلب النصح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل أغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الروماني ، ان نميز بين الطبيب الهيليني والطبيب العادى ، كما ان علينا ان نعترف بأن الرومانى ، بسبب عدم استعداده للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز فى هذا العصر الطبيب الفذ والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس – اورليوس ، غير أن فلسفته اثقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء فى كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن أفلاطون فكرة الروح الثلاثية التى يحتل أحد عناصرها القلب والثانى المخ والثالث الكبد ، والأول يسيطر على العواطف والثانى على الذهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس (Pneuma) (٢٩) وهى على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذى يهمنا – نحن العرب – أن كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامى وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، أول أمرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفى لعلاج زملائهم من

---

٣٩ – كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعبد ساحورع بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجرى من الاحواض الموجودة بالغرف فى انابيب من النحاس مغموسة فى الملاط داخل مجار فى تجويف بباطن الارضية، وبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادى .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبره ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وأنكر ان المنطق يؤدى الى المهارة، بل أكد ان الخبرة وحدها هى التى تنجب الطبيب البارع ، وكان هذا متمشياً مع اتجاه الرومان الذى عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المتقف .

واتخذ التعليم — نتيجة لهذه الاتجاهات — صورة التدريب المنزلى من الأب الى الابن ، المستقل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعى ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجريبى دون المبالاة بحقيقة هذه التسميات ، فأصاب التعليم من جراء ذلك قدراً كبيرا من التخبط ، وراح تابعاً للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه فى جولاته وأسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى ستة أشهر فجعلوا اطباء من الطهاة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وأدركوا علاقة الجهاز العصبى بالشلل وصنف ديوسقريدس(٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التى جمع معرفته بها من سفرياته مع جيوش (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن المغشوش منها، وتمادوا في التعقيد فىالوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة — وأهمها المجموعه الابقراطية — لروادها ، وكانت اكبر هذه المكتبات تلك التى جمعها البطالمة في الاسكندرية(٢١) ، وعُنِيَ أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التسريح والعظام ومؤلف سورانوس(٤١) في أمراض النساء، وهى الكتب التى بنى عليها الطب العربى ، أول أمره (وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبتها ، ومع ذكر ديوسقويدس لأسماء العقاقير قبالاسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الرومانى في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات .. الخ ، وهى ميزات سمحت للامبراطورية بالبقاء، وأدخلت الشعور الانسانى في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الرأى، اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطب بالشعبية نفسها، وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أعلم الأطباء بالأحلام والفأل والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وابدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطى المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

٤٠ — ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالى ٤١ و٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو من ٦٠٠ نبات فى خلال جولاته ، ووصفها فى مؤلفه عن(المادة الطبية de materia medica).

٤١ — سورانوس Soranus من مدينة افسس ، عمل بين حوالى ٨٩ و ١٣٨ م فى روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي فى أمراض النساءمن القدامى .

على أن هذا الطب ـ بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعي ـ عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامي ، مثال ذلك أن جالينوس آمن بوجود امور لم يدركها ، وان كان يعتقد أن شكلاً ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهي تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس(٤٢) التي ترى الطب منحدراً عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القرود ، والتي تبدو اول مظاهرها في عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، واضاف موريس ان اغلب التوعكات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التي يحتاج اليها، واذن فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق فيعلاجها بين الطبيب العلمي والطبيب السحري .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الروماني يبدو مثالاً ناجحاً لعلاج امراض عدة قد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل اغلب التوعكات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع وللذهنالمعاصرين،وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التياتسم بها امثال جالينوس واريتيوس ، وسورانوس، وسلسيوس ، ولذا فان الطبيب الروماني ، سواء أكان من السحرة وبائعي التمائم ، أم من العلميين وواصفي العقاقير ، كان نجاحه مبنياً على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة فياطار العصر،وقد اتم جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا من التقاليد الكلاسية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهد بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتىعهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الاخيرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف،ان بلوتارخس(٤٣)حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الأرواح ، وان لم ينكر أن بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه أن علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة اخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام.. الخ،والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الانسان ان يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة ـ وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان أمثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطبالروحاني فانما فعلوا لاعتقادهم بأنمداعبة هذه القوى التى لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الروماني ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

---

٤٢ ـ Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ ـ انظر هامش رقم ٨

٤٤ ـ سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكي وطبيب اغريقي عاش في الاسكندرية واثينا في القرن الثالث ، ولد على ما يظن في ميتيليني وكان احد كبار المتشككين .

محدداً ، ولكنه نتج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسيولوجيا وتأملات روحانية وافتراض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في أنه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهملة ، وأبدى اطلاعاً واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التى بلغت عدداً كبيراً ، والتى قد تكون أقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدو بين السطور على غير ما نبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه أنه لم يزود القارىء في المتن بتراجم للاطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ،او ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء اواخر الامبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادى وتركهم أسماء عائمة في بحر الف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها — التى لا شك في أنها جديرة بالاعجاب — الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمى فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذى نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصلة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص فى التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعنيّ بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان فى تطور « العلم بالطب » . أما أن المؤلف الفاضل وجد فى تربيت الكتف (اى الطبطبة عليه) ووصفات أرباب البيوت ، وخزعبلات الدجالين ، وتمائم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدراً من الانسانية يفوق فى فاعليته الطب العلمي ، فان فى هذا الرأى خطراً جسيماً ، ان الطب حقا علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه أن يقتصر على أحدهما ، فان العلم بمفرده أجدى فى علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلا عن أن ترك تقدم العلاج فى أيدى كل من يتوسم فى نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما اغلاق الباب امام التقدم ، بل تقهقر اكيد ، اذ ان تاريخ الامم اثبت أن الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود أمام الحضارات المزاحمة ، هذا على الا تسعى الامم الى انتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر فى صميم تكوين تراثها ، والا فان الأطباق المضافة الى الأطباق سرعان ما تتخم الأذهان وتخنقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار فى الطب — وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى — هو سبب ركود الطب بل تقهقره الى أن قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فان تحمس سكاربورو لطب روما ينفي نفسه اذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند اليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القرود .

وقد كرر فى كتابه هذا نظرية سبق أن سردها فى مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو فى تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد عن العواطف أو الميول ، فقد اغفل ما لم يدعم راية

٤٥ — كقول الرازى : « ومن زاول المرضى من غير أن يقرا الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة. ولا يمكن ان يلحق بها فى مقدار عمره ، ولو كان اكثر الناس مزاولة للمرضى ، .. فيكون كما قال عز وجل : « وكاين من آية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

٤٦ — Scarborough, 1968, Medical History, 12, 254.

حتى وان افترضنا اطلاعه ، واهمل بدون مبرركاف ما جاء على اقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة فى التعبير والجدية فى التحقيق، كاتهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة فى الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medicus) (الطبيب) التي انكر أن تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج ساكربور بشدة فى مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية فى القوى العسكرية الرومانية تعيّن الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين فى حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها أن استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling)، وانه خلط فى صورة موحدة اموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، اى من القرن الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادى ، دون الأخذ فى عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش فى هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافقه فى وصف الـ (Medicus) بانه جندى نظامي له دراية بدائية بالتضميد وعلاج الجروح ، اذ أن الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبوّبوهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية فى عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدرجهم فى الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما أن الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شأن أطباء الجيش كان شأن الأطباء المدنيين فى هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه فى الدراسة كانوا نزراً يسيراً ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عادة على الجلوس الى هذا الطبيب أو ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (أما ربط مزاولة المهنة بامتحانات أو اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

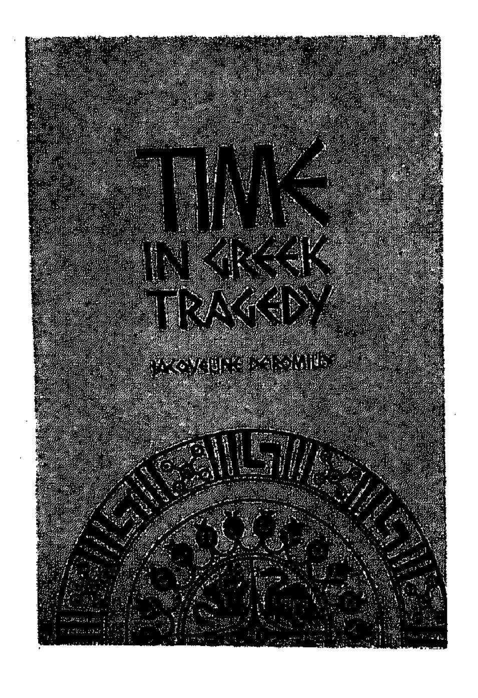
والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش اطباء مؤهلين تأهيلاً يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندى العادى الذى يرى سكاربورو انه هو الذى اطلقوا عليه (Medicus) .

ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء الـ (Medici) من المحاربة ، كماانها تذكرهم ضمن كشوف الفنيين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الأخذ باقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظرته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعاً لما جاء فى ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس فى كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب فى التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما فى العمارة ، أما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص فى مثل هذه البحوث .

والمؤلف مزود بذيول ، نبذ وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

٤٧ ــ Nutton, V. 1969 Medical History, 13, No. 3, P. 260.



الزمن في التراجيديا الإغريقيّة (١)

عرض وتحليل: الدكتور محمد عواد حسين

فى شهر ابريل من عام ١٩٦٧ القت الاستاذة الدكتورة دى روميللى ــ استاذة الأدب الاغريقى فى جامعة السربون ــ ست محاضرات فى جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنچر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذى دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن فى التراجيديا الاغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذى اوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة فى كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة» .

وبعد ذلك بنحو عام رات الاستاذة ان تجمع محاضراتها الست بين دفتى كتاب ، فكان هذا الكتاب الذى بين أيدينا والذى نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارىء فى الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت أولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أرادت الكاتبة منها أن تكون مدخلاً لموضوع الكتاب ، فهى

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

تشير فيها الى الاتجاه الجديد فى دراسة الأدب الاغريقى من خلال تطوره التاريخى ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الاغريق فى الكشف عن كثير من المبادىء والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التى لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتى تعتبر فى الوقت نفسه اسسا للحضارة الحديثة ، ولسنا نظن ان بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل أو يمارى فيه . ولا شك فى ان القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذى شهد تشكيل تلك المبادىء والمفاهيم تشكيلا واضحا ، ولا شك ايضا فى ان التراجيديا الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الاغريقى هى المجال الذى نتبين فيه ذلك التشكيل فى اجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديا الاغريق عدداً من المسرحيات التى تتعاقب اثر بعضها فى تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهى تتناول احداثاً تكاد أن تغطى القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والاغريق على الفرس فى الحروب الميدية ، وحتى زوال السيادة الاثينية فى أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس فى أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقى ونموه وتطوره فى شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقي موضوعاً لدراستها التى نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء فى عباراتها « ان الزمن فى عصرنا الحديث يحتل مكاناً رئيسياً فى حياتنا ... فنحن نعيش فى عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر فى اى شىء انما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في أن نتبين مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم واضعو اسس الحضارة الحديثة .

وتنتقل الكاتبة الى الفصل الأول الذى خصصته لدراسة اهمية الزمن فى التراجيديا الاغريقية . وفى هذا الفصل تركز الكاتبة على نقطة رئيسية وهى أن الاغريق لم تكن لديهم فى البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً (وهو صاحب الالياذة والاوديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الاطلاق ، وهى فى هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والأيام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها الا نادرا ... ثم تنتهى الى أن قيمة الزمن لم تتضح للاغريق الا فى القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار(١) وعند شعراء التراجيديا(٢)

والواقع انها استندت في هذا الرأى الى ما جاء فى مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذى ظهر فى عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن فى الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء .

واذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

(١) بندار شاعر اغريقي ولد فى بيوتيا عام ٥١٨ ق.م.، ذاعت شهرته فى القرن الخامس ، وقد جمعت اعماله فى ١٧ كتابا . واشهرها تلك التى تمجد الانتصارات في الالعاب الاولمبية والبيثية والنيمية والبرزخية وهى الاعياد الرياضية الكبرى التى كانت تقام في بلاد الاغريق .

(٢) التراجيديا هي اروع ما ابدعت العبقرية الافريقية ،وهى فى أبسط تعريف عبارة عن ماساة تصاغ شعرا ، وكانت تمثل اصلاً على المسرح الملحق بمعبد الاله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادته .

كتاب التراجيديا الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة ووجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التى استخدموها فى التعبير عن الزمن فى مسرحياتهم هى « خرونوس » التى وردت أكثر من أربعمائة مرة في التراجيديات التى وصلت الينا .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا فى الوقت نفسه الذى نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم ان التراجيديا الاغريقية ببنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، وبهذا المفهوم فان كل التراجيديات تعالج الزمن ... ذلك بان موضوعها الرئيسى هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التى تغير الأوضاع .. وقوة التراجيديا تستند أساساً الى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن اذا كانت التراجيديا تعالج دائما موضوع الزمن فانها لا تنفرد بذلك، وهناك صور اخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع .. في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق اذن ؟

لعل أرسطو قد اجاب على هذا السؤال حين قال فى رسالته عن الشعر « ان المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملاً ، أما اللحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتتحرك بملء الحرية سواء فى الماضى أو فى المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التى تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهى كأنها حاضرنا الذى نعيشه » .

ولنضرب مثلاً يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين اجاممنون واخيليس التى تبدأ بها ملحمة الالياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع اننا نجد معارك كثيرة فى التراجيديا... معركة بين اجاممنون ومنيلاوس حول حياة افيجانيا ، ومعركة بين منيلاوس وبيليوس حول حياة أندروماخ .. لكن هذه أو تلك لا تنشب هكذا عفوياً ولا تتصاعد عفوياً ، انما نجد كلاً منهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . اعنى ان المعركة فى المأساة تتخذ طابعاً خاصاً تستمده من الحدث الرئيسى فيها ، وهى تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر الى حد الجريمة ، ان المعركة فى التراجيديا تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهى بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهى .

هذا اذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك فى واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقى ، بدأ يظهر حين اصبح الاحساس بالزمن أوضح وأقوى . ان المأساة التراجيدية تنادى أحاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع ازمة من الأزمات، وهى تبدأ ثم تتصاعد دون توقف

---

(٣) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوريبيديس . عاش الاول من عام ٥٢٥ الى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميدية وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل الينا منها سوى سبع اهمها : الضارعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والاوريستايا (وهى الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل اجاممنون وخويفوراى ويومينيديس) وهو اول من اضاف ممثلا ثانيا لنفسه .

اما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذى جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد افراد الكورس من ١٢ الى ١٥ . وقد وصلت الينا سبع من مسرحياته اهمها : آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب الملك واوديب في كولونوس . اما يوريبيديس فقد عاش بين عامى ٤٨٤ ، ٤٠٧ ومن اهم مسرحياته الكستيس وميديا واندروماخ وهيكوبا وهيراكليس والضارعات .

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشلكة .

يتضح اذن ان « الزمن » يتسكل ركناً ركيناً فى بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيرا على التغيير ، لكن ذلك لا ينفى ادراكهم بان هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذىاعتبروه تهديدا متصلا لحياتهم ، أو على الاقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحاً فى التراجيديا،وذلك يتمشي تماما مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل الممتع من دراستها قائلة ان التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهىتحكى أساساً اسطوره قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تمضى الى الحاضر وتتناول المستقبل ، واذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلكالاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فان التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت فى عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص فى تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيد الزمن فى التراجيديا الاغريقية » وفيه تحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتىانتهت بالتألية ، وقد استطاعت ــ اعتماداً على النصوص الأصيلة أن توضح هذه الفكرة فىالراجيديا الاغريقية توضحياً كاملاً .

الواقع أن الزمن لم يكن فى الأصل الهاً عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا فى وقت متأخر جداً وفى صورة خاصة جداً .. لقد عبدوه فى العصر الهلينستى تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقاً فاعلاً لفعل عند هوميروس، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بدأه ؟ اكبر الظنانه قد حدث ايام الأورفيين (١) وعلى أيديهم ،لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن فى صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفى القرن السادس نلتقى بأول تجسيد واضح للزمنفى اشارات متناثرة لبعضالفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لأنه هو الذىيكتشفكلشيء Diogenes Laertius (I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذى يظهر الحقيقة(Sol. q, 1-2)، ويقول عنه ثيوجينيس انه يكشفالغطاء عنكلشيء (Ekphainei 967)

أما سيمونيديس فيجعل له اسنانا تمزق كل شيء ارباً ارباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الاورفية لم تكن هى وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . واذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبيديس يجعل الزمن والد للعدالة Antinope 222والدا للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالى فى « اوديب فى كولونوس »

(١) الاورفية عقيدة اغريقية جاءت احكامها فى مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن ثم نسبت اليه ، فعرفتبالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار فى تاريخ لاحق لظهور العقيدة التى ترجع اصلاً الى اواخر القرن السابع واوائل القرن السادس قبل الميلاد .

(618) للشاعر سوفوكليس . أما يوريبيديس فيرى أن الزمن لم يولد وانما هو الوالد : والد الأيام والليالي كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سرمدى لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجرى من حوله ، واذن فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً لا بداية له ولا نهاية . . وفى هذا قالوا ان الزمن الذى لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول العالم في مجرى أبدى مجدداً ذاته دائما .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته بالأحداث . والواقع أن فكرة تجسيد الزمن قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية أن الوقت يمضى أو يقترب ، وهذا فى حد ذاته تجسيد ، ومثل هذه العبارات كثيرة فى الأدب الاغريقى تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة فيلوكتيتيس قائلا « ان الوقت كان بالنسبة له يمرّ متثاقلاً » (Philoc. 285) ، ومرة اخرى يقول « أن الوقت يولى الادبار » (Eumenedes 853) . أما ايسخولوس فيقول « ان الوقت يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان فى طريقه الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً حياً بل مسئولا عن الأحداث التى تواجهنا . وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو الصورة الأكثر شيوعاً فى التراجيديا ، ومع ذلك فثمة صورة اخرى يعبر فيها الزمن مؤثراً في حياتنا الداخلية : فهو كائن حى ، وهو يتصل بحياتنا أوثق اتصال كما يختلط بمشاعرنا أعمق اختلاط ، بل هو — كما نرى فى ايسخولوس بالذات — يعيش فى داخلنا ولا يفارقنا أبداً حتى ونحن نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس « ان الزمن الطويل الذى يعيش معى قد علمنى ان أقبل الأشياء » (اوديب فى كولونوس) وقول يوريبيديس فى الضارعات « ان هذه المرأة قد عاشت فى صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فان الزمن ما دام يعيش معنا وفى داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التى تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ، وسوف يشيخ حين نشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته بنا ، اما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو الذى يوضح الاختلاف بين حادثين متتابعين مع استمراره اثناء وقوعهما ثم من بعدهما ، واذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد محتوياً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبيعى أن نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات الاخرى ، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما فى العالم الاغريقى حيث تكثر الآلهة والكائنات المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن — بمجرد أن وعاه الاغريق — هذه المكانة ، فاصبح شبه مقدس ، هكذا كان فى اشعار بندار وفى التراجيديا .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو فتبين وتتضح بعد أن كانت خافية (Ajax 647) وسوفوكليس يستخدم فى أشعاره أفعالاً كثيرة من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم يكتف شعراء التراجيديا بذلك ، فليس الزمن مجرد كاشف للامور المقدرة وانما هو المسئول عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها مادي ونصفها معنوى ، وهو قوة مسئولة عن كل ما يقع وما يحدث . . . واذا كان الزمن هو الذى يلد الأيام والليالى فهو المسئول بالتالى عما يقع فى هذه وتلك من أفراح وأحزان ، واذن فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده فى صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول « فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97) ونفس الصورة تواجهنا فى التراجيديا ، فالزمن يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديا : « أن الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يمحو الأشياء ، وهو يهدىء ويسكن .. الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا ايضا « اننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهي صفات زيوس رب الأرباب عندهم .

ويبدو انهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد أن يشرح الامور وأن يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الهاً ، ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله ... هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن فى صورة قد تبدو فى جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كالآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » (Isth. VIII, 14) .

ويبدو أن المعنى الهام الذى أراد شعراء التراجيديا نقله الينا هو أن الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس... ومن هنا يصبح قوة منذرة مهددة يمكن أن تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عينان حادتان صارمتان .. وهكذا يقترب جداً من الصورة التى أوردها سيمونيديس حين قال « ان الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة عن تجسيد الزمن وتأليهه فى التراجيديا الاغريقية . لقد كان اول الأمر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدات تظهر له شخصية مستقلة . وعند أيسخولوس كان التجسيد فى مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

★ ★ ★

تنتقل المؤلفة بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتأليهه فى التراجيديا الاغريقية الى دراسة هذا وذاك عند كل من شعراء التراجيديا الثلاثة على حده ، وعن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعا ، اى الشاعر الأثينى أيسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن فى كتاباته . فتحدثنا اولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك فى الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثينى على جحافل الملك الفارسي فى معركة ماراثون اولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس .. وعاش بعد ذلك ليشهد مجد أثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلفة أن رجلاً كهذا مر بتلك التجارب وأسهم فى تلك الأحداث لا بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن أيسخولوس لم يثق بالزمن وحسب انما كرس كل نشاطاته واعماله للزمن (١) ... ولثقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدير الملاحظات من حوله ، وانما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات أيسخولوس هو السيد الذى يعلم الناس ويلقنهم الدروس وان كانت

(1) Athen. VIII, 347.

قاسية(١) .. هو أولاً وقبل كل شيء الأداة التى تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هى الصورة الاولى للزمن عند ابسخولوس ، وفلسفة أيسخولوس في هذا أساسها أن العدل الآلهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد اذن من عقاب ، والزمن هو الذى ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهرياً فى الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير فى انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن نؤمن بالعدل الالهى دون ان نعترف بأن هذا العدل يأتى عادة متأخراً .. ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ؛ ولكن أيسخولوس لم يجد في الأمر أية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية أمر طبيعى وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتى لاحقاً ، يأتى فى حينه كما قال كل من بندار (٢) وسولون (٣) قبل ايسخولوس ، الذى يحتمل أن يكون قد أخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هى السبب فى أن الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذى ظفر به عند سوفوكليس ويوربيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر أيسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتى العدالة ، فهى تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاما (٤) . والعقاب الالهى ينزل فى كل مسرحيات أيسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان اسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق فى العدالة الالهية لا بد أن ينظر الى الامور من بعد كبير ، وأن يؤمن بوقوع القصاص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والأحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليجنى أبناؤك الثمرة » ونقول لمن يقارف السوء « سوف يبقى هذا لأبنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات أيسخولوس تبدو دائماً فى حالة ترقب لا تنتهى الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الأمر ، على أن التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء آلام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالميهم .

والمستقبل عند أيسخولوس مجهول ، والزمن يسير فى طريقه وئيداً لا يحفل بآلام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الآلهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن — من حيث هو أداة تحقيق العدالة — أشبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً وأحزاناً

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

مريرة . وليس ذلك كل ما فى الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون ماديا وحسب ، وانما فيه جانب عقلى ، ذلك لأنه يعطى درسا لمن ينزل بهم ولمن يعيشون من حولهم أيضا ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقنها الزمن للناس، كلها في الحكمة والتروى مما لا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة . ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحا فى جميع شخصيات أيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالى يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن كما يعلم، ويعطى الدروس فانه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحا عند سوفوكليس ويوريبيديس ، أما هنا عند أيسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لأن الزمن عنده لا يمحو الايمان أو السعادة أو الصبر ، وانما يمحو الغضب الالهى فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة أيسخولوس عن الزمن ... انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبى لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فايسخولوس يعتقد يقينا أن العدالة الالهية لا تكف عن العمل أبدا وهى تمد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثا ما دون الرجوع الى اصوله وأغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التى تحيط بحدث قصير، ولجأ الى المسرحية الثلاثية، وهى فى حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير فى خط واحد، وهذا هو السبيل الذى أتاح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التى تفصل بينها آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوريستايا) وهى الوحيدة التى وصلت الينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهى الاخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « اوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أى الأب ثم الابن ثم الأحفاد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وانما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر أننا نرى ذلك واضحا حتى فى مسرحية (الفرس) التى تعتبر مسرحية تاريخية ... فأثينا ينبغى أن تكون هى المسئولة عن دمار الملك الفارسى « جسر كسيس » ، ولكن أيسخولوس الاثينى يصر على ارجاع هذا الدمار الى آثام دينية ارتكبها الملك الفارسى قبل مجيئه الى بلاد الاغريق بأعوام طويلة جدا والى آثام دينية اخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند أيسخولوس ... لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبى لمسرحياته ... وما من شك فى أن المؤلفة قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلل تلك العقيدة فى نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن أيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثرا بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده ... لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفى الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلفة أن توضح الفرق بين نظرة أيسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، أو بعبارة اخرى ما طرأ من تطور على الفكر الاغريقى من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة لفلسفة أيسخولوس في هذا الصدد .

وهي تبدأ فنقول ان الفاصل الزمنى بين الشاعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة أثينا قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميدية، وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على العون الالهى .. وبالتالى فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الآلهة .

ويبدو لنا هذا التغيير واضحاً جداً في مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يأتى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من اسلوبه فى مواجهة هذه التقلبات .. والأحداث نفسها بدلاً من تفسيرها على أساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدى للسلوك الانسانى .. وذلك فرق بين الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من أصل فكرى واحد .

والواقع أن الفرق يبدو لنا واضحاً كل الوضوح حين نناقش أمرين : أولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان فى مواجهة هذا الأثر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك فى أن سوفوكليس كان يدرك تماماً معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء أخطاء قديمة ، الا انه نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما اكد على التدخل الالهى المباغت فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلاً من تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر .. وفى هذا كله لا ينصب التأكيد على الاله وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغيير .. لم يعد الوقت ـ كما كان عند سلفه ـ سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصاص الالهى، وانما أصبح سلسلة من التغييرات المباغتة التى تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون أن الانسان لا يجوز له ان يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصاغها فى عبارات بارعة .. وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية التغيير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين احداهما تتناول التغيير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغيير الذى يجرى وفق نظام دقيق ... وليس فى ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغيير داخل هذا النظام : مثلاً هذا النجم هنا الآن ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول ، تغيير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو أن سوفوكليس قد تتبع تماماً بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها فى مسرحياته المختلفة .. متاعب الحياة واضطراباتها وشجاعة الانسان فى مواجهتها كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاتف فى محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة أيسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً اخلاقياً ، فهل ينبغى أن يكون ليناً وليس عنيداً ، وهل ينبغى أن يكون صبوراً وليس قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

ذلك الخضوع مفر ؟ هذه هى المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل أبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعزعهم نوائب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت « انتيجونا » حين عصت أوامر « كريون » لأنها كانت فى نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا أتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الفانى يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التى لا تخطىء .. قوانين السماء »(١) .

هكذا نلتقى بفكرة رفض الانسان لما يأتى به الزمن ، وهى فكرة تعنى الموت فى ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هى التى تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفى معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب فى كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هى التى تواجه التحديات والأخطار فى اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة او الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبداً .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوى نلتقى به كما ذكرنا فى كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه فى ايسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للآلهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم فى شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن فى كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التى يستخدمها الاله لتنفيذ ارادته ، وهو عند أيسخولوس بالذات ، الخلفية التى يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، واذا قدر للزمن أن يهزم فذلك عند أيسخولوس بارادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بارادة بطل المسرحية الذى تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برغم كل شيء أن الزمن هو الذى يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور .. والكشف عن الأشياء هو الذى يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانسانى لا يكشفه الا التكرار، والتكرار لا يأتى الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلا ، واذا كنا نشك فى أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذى يعيننا على الجزم فى هذا الأمر برأى قاطع. وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيداً ينبغى أن نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذى يسمح بالحكم على الناس وعلى الامور .

وينبغى أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أعنى أنها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذى يكشف الامور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أننى لست مجنونا» وذلك حين اتهمه اعداؤه بالجنون . وفى القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذى يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هى أعدل شاهد » .. ولم تخل مسرحيات ايسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذى أبرزها ابرازاً قوياً واضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفى « اوديب الملك » يزيد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يُجرى هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلى أقول ان الكشف عن الامور بوساطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، واذا كانت شخصياته

(1) Ant. 853 ff.

تعيش فى قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا انها لم تعد ننتظر اجيالاً واجيالاً وهى تعانى هذا القلق ، ان الأمر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبيديس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه فى هذا الصدد ، والواقع ان يوريبيديس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه ، فهو قد سلك سبلاً عدة فى كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع أن نلمس فى مسرحه قوة العاطفة الشخصية التى تكاد تجلجل فى كل سطر من سطوره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك فى ان بعض مسرحياته نكاد أن نكون تقليداً لأيسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التى كتبها فى أواخر أيام حياته ــ الباخاى ــ ففيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارتكبت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد أفراد الكورس عبارات جديرة بايسخولوس خلاصتها ان الزمن هو الذى يحقق العدالة(١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التى يلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله «ان الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه »(٢) .

ولقد كان يوريبيديس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن هو الذى يفعل كل ذلك ، واعتنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لأحداث أكبر تغيير فيؤكد أن «يوماً واحداً » يكفى لكل شيء .. ألم تفقد هيكوبا كل سعادتها فى يوم واحد ؟ (٣) ، وفى يوم واحد ايضا ذابت كل أمجاد أمفيتريون(٤) .

هكذا يرى يوريبيديس أن أى شيء قد يحدث فى أى وقت وفى أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع .. بل ليس ثمة ما يحدث وفق توقعات الانسان .. وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة ايسخولوس تعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن أفكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبيديس أشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهى المتحكمة فى كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق اثر بعضها فى اتجاهات متباينة ، والحياة كلها تخضع لذلك .. وفى مسرحية هيراكليس(٥) نسمع امفيتريون يشكو قائلا «انظر الى حالتى ، لقد كنت محط اعجاب الناس ، وذاعت شهرتى ، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة فى مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبيديس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصى ذاتى ، ومن ثم فهى تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التى وصفها ايسخولوس وصفا قويا نابضا بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضا دراميا عنيفا ، أما يوريبيديس فقد تناولها بكثرة بالغة ، بحيث نجدها فى كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

---

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

فنحن فى مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة المتلاحقة بدلا من موجة واحدة عاتيــة عارمة طويلة .

لقد كان يوريبيديس يركز تركيزاً شديداً على العاطفة الشخصية ويقيس الزمن وأثره مــن خلالها ، أى ان نظرته للزمن كانت ذات طــابع نفسى تدور حول العاطفة الشخصية، بمعنى ان الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف واطمئنان ، من قلق واستقرار .. كل ذلك نجده عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوريبيديس برغم أنه صور الزمن فى صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضى ، قد صوره أيضاً فى صورة البلسم الذى يداوى الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً ازمة مــن الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتهــا الى نهايتها ، ومع ذلك فــان الأمر لا يخلو مــن تلميحات الى أمل فى السلام .

ذلك أن مرور الزمن كفيل بالقاء أى شىء فى زوايا النسيان ، ومرور الزمن زعيم أيضا بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما ... ولقد أشار يوريبيديس كثيراً الى كــل ذلك كما حاول انكار قدرة الزمن على التدمير والتحطيم .. وهــذه الفكــرة وردت عنــد سوفوكليس الذى جعل أبطاله يؤثرون الموت على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود ... وكان هذا الهدف عند يوريبيديس هو الهدف الأول والجوهرى للموت البطولى ... هكذا كان بالنسبة لآجاكس وأنتيجونا وغيرهما من ابطاله . ووجه الخلاف فى هذا المجال بــين سوفوكليس ويوريبيديس أن ابطال الأول كانوا يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبل دون اهتمام كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما ســوف يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما أبطال الثانى فكل حديثهــم عن التمجيد والخــلود وكذلك عن التخلص من حياة قلقة مضطربة تاعسة .

وخلاصة القول ان الزمن عند يوريبيدس قد فقد أبعاده الدينية والالهية التى طوقــه بها أيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس والذات اكثر من اتصالها بأى شىء آخر .

★ ★ ★

ويعالــج الكتــــاب مشكلــة « الشبــاب والشيخوخــة فى التراجيديــا الاغريقيــة » فى الفصل السابع والاخير الذى تختم المؤلفة به دراستها لمفهوم الزمن فى التراجيديا الاغريقية وما طرأ عليه من تطور ابتداء من أيسخولوس الى يوريبيديس فى محاولة لبيان ما اذا كان هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع أن حدوث هــذا التطور فى عمــر الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شــك ، فأوضاع الحياة فى الأعمار المختلفة مسألة قد تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تــام وهى شىء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فان النظرة العامة لدى مختلف الكتاب واحدة فى هــذا الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التأكيد هى التى تختلف من كاتب الى آخر ، ومــن هذه الزاوية تتناول المؤلفة كتــاب التراجيديا الثلاثة .

وفيما يتعلق بايسخولوس لم تكن فى الأمر مشكلة ، لأن مهمة الزمن فى كل مسرحياتــه كانت واضــحة وهى التعليم ، وبالتالى فان الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هــذا النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العــدل أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

الأمين(١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع أن احترام الانسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى أيسخولوس وهو يقول « ان عبادة الانسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة »(٢) .

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك فى الكورس عند أيسخولوس كما هو واضح فى مسرحية أجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين يتفوقون عقلاً وخلقاً نتيجة للخبرة التى اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فان أيسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ آرجوس فى مسرحية أجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يأسفون اذ أفقدتهم الشيخوخة قدرتهم وأقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « ان الطاعن فى السن يمشى على سيقان ثلاث ولا يختلف عن الطفل »(٣) ، ولكن أيسخولوس فى الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدنى لا يمس الروح أو العقل ، وهو فى مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب فى مواضع كثيرة من مسرحياته ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « ان جسركسيس لا يعرف ، انه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب ، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع »(٤) . وهو لا يفرق فى هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهه الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهه بالوقار والتروى . وهكذا نرى أن جلال السن كان متأصلاً فى الفكر الاغريقى حين ذاك ، فماذا حدث بعد أيسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل ان الحصافة والقرارات الحكيمة تأتى دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالانسان نفسه اكثر من اهتمامه بمصيره وقدره ، فقد كان يميل الى ابراز الأثر السيىء لكبر السن .. نجد أن الشيوخ فى مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذى ولى ، وفى مسرحية اوديب فى كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذى يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبعده لا يحصد الانسان غير الأسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد أتت نتيجة لما عرف عن سوفوكليس من حب للحياة الخفيضة فى مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، انما كانت تفقد المرء أيضاً نوقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس فى أنتيجونا عن الادلاء برأيهم فى مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم(٥) . ومن هنا تأتى المشكلة عند سوفوكليس .. انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب ، بل قد يكون فى الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذى يريد أن يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائما وحتما على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن ايماناً عميقاً بان لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك فى انه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم فى كل نقاش يدور فى مسرحياته بينهم وبين الشيوخ .

اننا هنا أمام اتجاه فكرى جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، انه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وانما

(1) Supp. 177.
(2) Supp. 707.
(3) Agam. 72-83.
(4) Pers. 744ff.
(5) Ant. 681-682.

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض ارادتهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح ــ بهذه النظرة ــ أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والأخير ــ يوريبيديس ــ وجدنا هذه الأداة المدمرة أقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يغفل النظرة التقليدية للشيخوخة ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التى تحدثنا عن بؤس الشيخوخة ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصى ، وفى « هيراكليس » اغنية حزينة(١) تشبه تلك التى نجدها عند سوفوكليس فى مسرحية أوديب فى كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردى . . وسوفوكليس فى اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا فى الموت ، أما يوريبيديس فيقول ان الشباب هو السن المحببة بينما تثقل الشيخوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيخوخة تتراءى أمام عينيه كستار أسود كثيف . . « أنا لا تستهويني ابهة ملك آسيا ، ولا ارغب فى قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب . . فلتختفى الشيخوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً فى مسرحيات يوريبيديس مما يحملنا على الظن بأن الشيخوخة لا تبقى للمرء أى شيء ، ان الانسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا بقى له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى فى هذا البدن والعقل والخلق . . انه دمار تام ، ومسرحيات يوريبيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء . . لكن الجديد فى الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضا ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التى يحسون انها تكاد ان تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدى بطبيعته الى الهوان والضعة وارتكاب الخطأ الجسيم .

وفى مسرحية الكستيس يؤكد يوريبيديس على موقف الوالد الذى رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

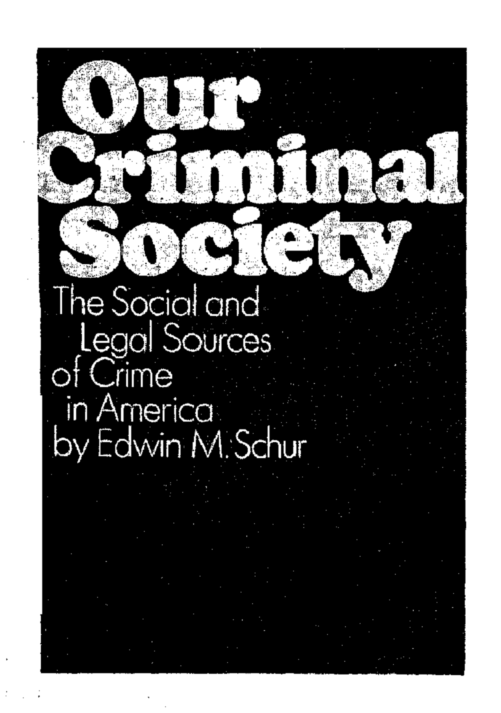
وبعد ، فاننا نرى فى شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : أيسخولوس وعقيدته فى العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعنى بها الغزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجاعة تكتل العالم الاغريقي ضدها وتثق ثقة مطلقة فى اخلاق أبنائها وفى قدرتها ، أما يوريبيديس فقد اهتم بالانسان وببؤسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية فى أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصون هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

ان كتاب الاستاذة « روميللى » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلا ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصيلة دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذى طرأ على الفكر الاغريقى فى مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وارجو أن أكون قد وفقت فى عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية للجريمة في امريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل: الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التى نجدها فى اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكاد يفوق فى كميته وفى نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة فى أقطار العالم الاخرى. فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين أن نسبة الجريمة تزيد بمعدل اربعة أضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً امريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات أهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد أصبحت الجريمة فى بعض صورها عملاً من أعمال العيش . وهي لاتختلف فى أهدافها العامة عن كل حرفة أو عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادى ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع. وقد يجدر بنا القول بأن التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Holl. N. J. 1969.

التركيب الثقافي المعقد ذاته أو من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذى عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ أنه علم اجتماع متخصص يسير فى ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التى اختلطت بالقانون والفنون الجنائية تارة أو بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوچية والفيزيولوچية والانثروبولوچية والنفسية تارة اخرى .

ولعل ابرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه ان غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به أمريكا فى هذا المجال هو نظام الاختبار القضائى ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الاخرى التى ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

هذا وعلى الرغم من حداثه علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين فى ميادينه النظرية والتطبيقية . والأهم من هذا فقد توالت البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً فى جميع ارجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً فى علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الأكاديمية واعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الاخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها فى هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين فى مجالات الوقاية من الجريمة أو علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصلاح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد أوشكت معالم البحث العلمي الموضوعى فى حقل الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضيع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذى لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكتبات العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخلصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً فى عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع فى جامعة « تفتس Tufts » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل فى مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته فى هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتابه « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتابه « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات اخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذى نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية فى اطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الأمريكية فى علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الاتجاه الاجتماعي المعروف فى دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ ــ يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو «الحاجة الى تقييم هادىء» . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة الشائعة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة أسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية فى المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذى يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة فى الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الاجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد أشار الى أن المتخصصين فى علم الجريمة لايستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لأنهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لأنهم لايستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً فى نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك فى قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام أو عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت فى خلق الجريمة فهو لايوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية فى حقل السلوك الاجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الاجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة او للحد من طغيانها . ولذلك فهو لاينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الايجابي في تقديم المشورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم فى المسئولية الاجتماعية فى تنفيذ الحلول المقترحة .

واذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فانه لايتردد فى تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الاجراءات التي يعتقد بصلاحيتها للتخفيف من خطر

الجريمة . ولاشك فى أن المؤلف هنا لم يأت بجديد فى هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بغية تشخيص العيوب والعلل أو الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر فى بنيانه. ويرى أن يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفى حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحوير جذرى لبعض هذه القيم السائدة فى المجتمع ، فانه يعترف فى صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءاً أساسياً من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوى على فهم خاطىء لطبيعتها وذلك لأن غالبية أفراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على انها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجرثومة المرضية التى تقتحم الجسم البشرى . ويرى المؤلف أن مثل هذا الرأى يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائماً الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . اذ لايمكن أن تنشأ الجريمة فى فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان بالامكان أن ننعت المجتمع بأسره بوصف الجريمة أو الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم أسوة بالأفراد المجرمين . ويستشهد فى هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة فى الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا أن فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صوراً متعددة . ولاشك أن الجريمة فى معناها التقليدى ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي احدى هذه الصور الواضحة. أما الجوانب الاخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وأبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك اعمال العنف التي تنتاب الأفراد نتيجة للتعصب العنصرى الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل فى طياتها بذور العنف والجريمة فى المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد فى الحقائق التالية :

(أ) مساهمة الحكومة الأمريكية فى اعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة فى المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقراء فى المدن الكبرى .

(جـ) تأكيد المجتمع الأمريكى على بعض

القيم الاجتماعية الخاطئة التى تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى فى خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة فى معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية أساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكي . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقى الذى تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على افراد المجتمع الامريكى . وهو فى هذا المجال لا يخرج عن السير فى ركاب انصار المدرسة الاشتراكية او الاقتصادية فى علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامي بالحتمية الاقتصادية .

اما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامي فقد اخفق المؤلف فى اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما اظهره فى هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته فى حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه فى مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وانعاش حياته المعاشية .

اما فى مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التى يسير وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامي وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة فى سبيل تحقيقها . اما مشكلة المبالغة فى تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف أن كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم أو قد يفتح ثغرات جديدة فى كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسئولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف فى ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطىء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدة والقسوة فى العقوبة . واذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التى تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتقويم نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ ــ فى القسم الأول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الانساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامي فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزنوج بالجريمة .

ويبدو انه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق فى خطورتها كل مشكلة اخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفناء شعبي قام به معهد جالوب فى شهر فبراير عام ١٩٦٨ واظهران المواطن الأمريكى يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب فى فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها الا أنه يطعن في دقة مختلف الاحصائيات الجنائية الرسمية التى يعتمد عليها فى تقدير كتلة الجريمة . ويغالى في الطعن في صحة مثل هذه الاحصائيات حتى انه يؤيد ما يراه الاستاذ دانيال بيل حين يقول بان الاحصائيات الجنائية الرسمية تشبه الى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التى يطلب اليها الكشف عن عمرها الحقيقى . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الاحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الاحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية اذ من المعروف انه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل الى علم الشرطة اما لاحجام المجنى عليهم عن الاخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالى تضيع نهائياً . ومن الناحية الاخرى فانه ليست جميع الجرائم التى يجرى التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التى يحاكم عنها المجرمون تؤدى بالنتيجة الى تجريم مرتكبيها وارسالهم الى المؤسسات العقابية .

وهكذا تبين لنا كيف أن الاحصائيات الجنائية الرسمية هى مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذى يقود البعض الى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التى يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل الى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط اجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الاجرامي .

اما فى مجال تحليل مفهوم المجرم فان المؤلف يقف ازاء عدد من الحقائق التى تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو فى هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التى تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهى الجرائم التى لا تصل الى علم الجهات الرسمية ومن ابرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التى تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التى يقدمها لنا القانون الجنائى للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فان المؤلف لايرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة. وقد قدم لنا فى هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وانصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أزمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع سبب ذلك الى أنه يؤكد على أن

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه أو تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث فى علة الجريمة أو عملياً يتصل بادارة السجون والاصلاحيات المختلفة فانه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون أبعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك أن علم الاجرام المعاصر مايزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامى الأمر الذى يصعب معه على الباحث العلمى وضع المجرمين فى فئات ومجموعات ذات طابع علمى يتصل بطبيعة اجرامهم . أما فى مجال بحث علاقة الزنوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذى يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى أن زيادة اجرام الزنوج فى المدن الأمريكية الكبرى يرجع الى ان الأقلية السوداء لا زالت تعانى ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزنجى فى مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدوانى .

٣ — وفى القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة فى تفسير علة الجريمة . فمن اقدم المحاولات البدائية التى تتصل بالأرواح والشياطين الى احدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء فى ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الارادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الاوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات النفسية الحديثة فى تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فأظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون أو السينما أو الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر أثر هذه الوسائل على بعض الأطفال أو بعض الأشخاص ، الا ان مثل هذا الأثر لا يعدو أثره طويلا كما انه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذى يمكن أن يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف أو الظرف الاجتماعى الذى يعتبر سبباً للجريمة . وفى رأينا ان المؤلف ليس أول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظرى لعلة الجريمة بل وليس أول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك أن مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظرى البحت الذى تقوم عليه مكانته العلميه كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يُقوَّم بمدى ما يهيئه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة تفسيراً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظرى لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ — ويكشف المؤلف فى القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالأمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع . ويؤكد على الدور الذى يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما أنه يعير أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذى يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذى يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه اللااجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس اثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وانما على جميع المشكلات الاجتماعية الاخرى. ولذلك فان الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها. ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وأنها تعكس اختلاف الأفراد فى مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الأكثرية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذى تسلكه الأكثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الأكثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الأقلية التى تنتمى الى قبوله .

٥ ـ ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدى الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة اخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة اخفق المؤلف فى كشف العلاقة السببية أو العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للاطار الثقافي العام الذى يخلق الموقف الاجرامي. كما انه انكر أن يكون للنظام الراسمالي كبير اهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة فى علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة أو ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والغش والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التى تشكل بدورها مجتمعاً اجرامياً يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كأعمال اعتيادية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته او ينتقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأستاذ الأمريكى الراحل ادوين سذرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة فى هذا الحقل .

وفي القسم الأخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالغاء سياسة القسوة والشدة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة ان المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما أن مجتمعات اخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخراى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هده المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة فى العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

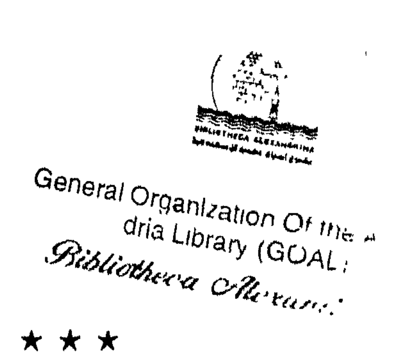
ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم ان المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم أغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبونة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة أغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملاً من اعمال العيش. ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف فى بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادى آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرغبة بعض مصانع السلاح في استمرار تهيئة السلاح لخدمة أغراض الجريمة فى أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد أن يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه أمام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعنى ان الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو ارضيتها دون التفكير التجريدى ببحث طبيعة الجريمة ودراسة أسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الأغراض العملية بالبدء في تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن ابرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطىء بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

أما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعى القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين أفراده كرفع عدم المساواة بين الأفراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الأفراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الاخرى فان المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكاناً غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الأمر الذى يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذى بين ايدينا محاولة لاظهار الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر اليها كشيء غريب يستدعى خوض حرب ضدها وانما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة فى المجتمع الأمريكي المعاصر . كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وانما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعه واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه. ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة فى اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجنا المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .


General Organization Of the ... dria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexan...

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

Bhutto Zulfikar Ali, **The Myth of Independence**, Oxford U.P., London, 1969.

Crotty William J.' **Public Opinion and Politics** : A Reader, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970

Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) **Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory**, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.

Freeman Thomas, **Psychopathology of the Psychoses**, Tavistock Publications, London, 1969.

Graber Doris. A., **Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years,** Introductions by : Hans J. Morgenthan, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.

Grivetz Harry K., **The Evolution of Liberalism,** Collier Books, New York, 1969.

Huxley Julian, **Memories**, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.

Lovejoy David S., **Religious Enthusiasm and the Great Awakening,** Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.

Peterson Donald R., **The Clinical study of Social Behavior,** Appleton Century Crofts, New York, 1968.

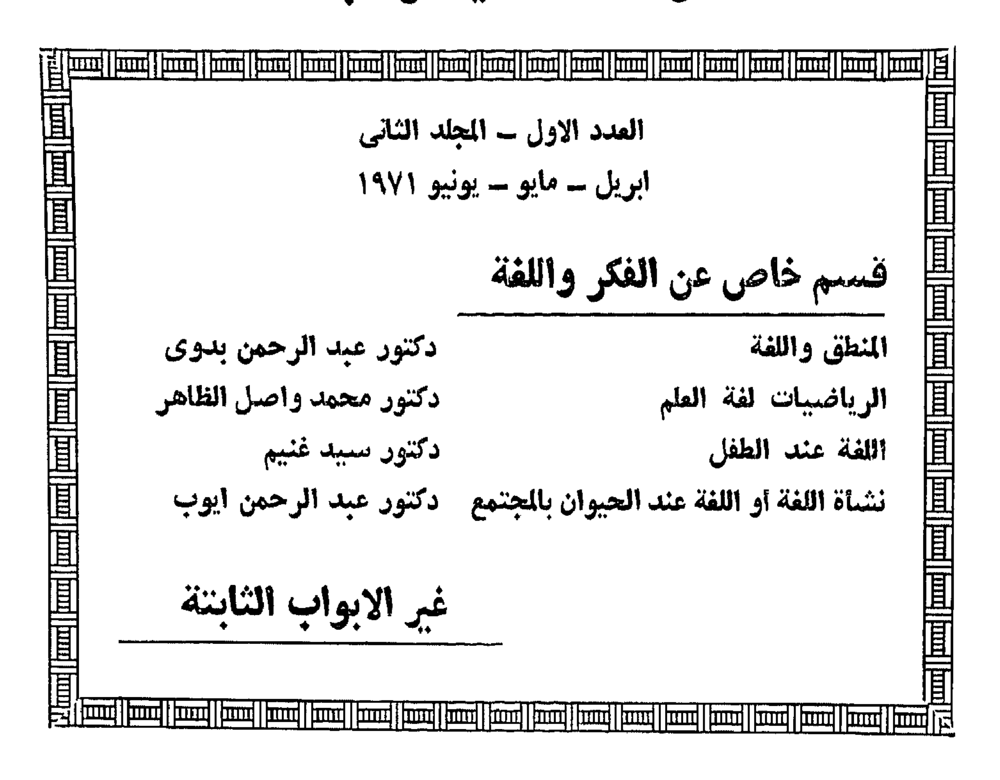
Ramsey Paul, **Nine Modern Moralists, A Spectrum Book**, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.

Reeves Joan Wynn, **Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches**, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.

Scott Franklin D., **World Migration in Modern Times,** A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A , 1968.

Thornhill W., **The Nationalized Industries, And Introduction,** Nelson, London, 1968.

فى الاعداد التالية من المجلة



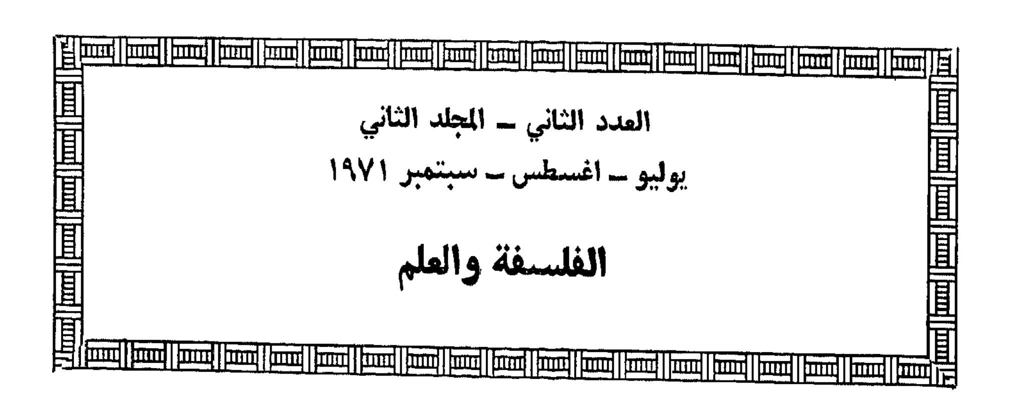
العدد الاول ــ المجلد الثانى

ابريل ــ مايو ــ يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

المنطق واللغة	دكتور عبد الرحمن بدوى
الرياضيات لغة العلم	دكتور محمد واصل الظاهر
اللغة عند الطفل	دكتور سيد غنيم
نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع	دكتور عبد الرحمن ايوب

غير الابواب الثابتة



العدد الثاني ــ المجلد الثاني

يوليو ــ اغسطس ــ سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الثمن

الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج.ع.م	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
اليمن	٧	شلنات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	تونس	٤٠٠	مليم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مليم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	دراهم

مطبعة حكومة الكويت